T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI
KARŞILAŞTIRMALI TARİH PROGRAMI
DOKTORA TEZİ

"POZİTİVİST CUMHURİYET"TE SEKÜLER AHLAKIN GELİŞİMİ VE SINIRLARI: ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİ TÜRKİYESİ VE ÜÇÜNCÜ CUMHURİYET FRANSASI'NIN KARŞILAŞTIRMALI İNCELEMESİ

İlkim ÖZDİKMENLİ ÇELİKOĞLU

Danışman
Prof. Dr. Celal Nazım İREM

İZMİR - 2013

DOKTORA
TEZ ONAY SAYFASI

2007800759

Üniversite : Dokuz Eylül Üniversitesi

Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü

Adı ve Soyadı : İlkim ÖZDİKMENLİ ÇELİKOĞLU

Tez Başlığı : "Pozitivist Cumhuriyet"te Seküler Ahlakın Gelişimi ve Sınırları: Erken Cumhuriyet Dönemi Türkiyesi ve Üçüncü Cumhuriyet Fransası'nın Karşılaştırmalı İncelenmesi

Savunma Tarihi : 13.12.2013

Danışmanı : Prof.Dr.Celal Nazım İREM

JÜRİ ÜYELERİ

Ünvanı, Adı, Soyadı	Üniversitesi	İmza
Prof.Dr.Celal Nazım İREM	İSTANBUL AYDIN ÜNİVERSİTESİ	....
Doç.Dr.Hakkı UYAR	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	....
Doç.Dr.Ayşen UYSAL	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	....
Doç.Dr.Nedim YALANSIZ	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	....
Prof.Dr.Filiz BAŞKAN	İZMİR EKONOMİ ÜNİVERSİTESİ	....

Oybirliği (X)
Oy Çokluğu ( )

İlkim ÖZDİKMENLİ ÇELİKOĞLU tarafından hazırlanmış ve sunulmuş "**"Pozitivist Cumhuriyet"te Seküler Ahlakın Gelişimi ve Sınırları: Erken Cumhuriyet Dönemi Türkiyesi ve Üçüncü Cumhuriyet Fransası'nın Karşılaştırmalı İncelenmesi**"başlıklı tezi kabul edilmiştir.

Prof.Dr. Utku UTKULU
Enstitü Müdürü

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum "'Pozitivist Cumhuriyet'te Seküler Ahlakın Gelişimi ve Sınırları: Erken Cumhuriyet Dönemi Türkiyesi ve Üçüncü Cumhuriyet Fransası'nın Karşılaştırmalı İncelemesi" adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

13/11/2013

İlkim ÖZDİKMENLİ ÇELİKOĞLU

ÖZET

Doktora Tezi

“POZİTİVİST CUMHURİYET”TE SEKÜLER AHLAKIN GELİŞİMİ VE SINIRLARI: ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİ TÜRKİYESİ VE ÜÇÜNCÜ CUMHURİYET FRANSASI’NIN KARŞILAŞTIRMALI İNCELEMESİ

İlkim ÖZDİKMENLİ ÇELİKOĞLU

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Tarih Anabilim Dalı

Karşılaştırmalı Tarih Doktora Programı

Türkiye’de geleneksel resmi tarih yazımının olduğu kadar, ona alternatif olarak geliştirilen eleştirel cumhuriyet tarihi çalışmalarının, geleneksel sekülerleşme teorilerinin ve resmi tarih yazımının varsayımlarının reddedilmesiyle ulaştığı kavram setinin de karmaşık sekülerleşme süreçlerini anlamada yetersiz kaldığı tespitinden hareketle şekillendirilen bu çalışmada Üçüncü Cumhuriyet dönemi Fransası ve Erken Cumhuriyet Dönemi Türkiyesi’nde sekülarizminin sınırları; seküler ahlak felsefesinin gelişimi ve ilk-orta öğretim düzeyinde ahlak eğitimindeki yeri açısından incelenmiştir.

Akıl ve ilerlemeyi düzen arayışıyla eklemleyen pozitivizmin gerek Fransız Üçüncü Cumhuriyeti gerekse Erken Türkiye Cumhuriyeti’nde egemen ahlak anlayışının felsefi temeli olduğu kabul edilmektedir. Oysa ahlaklı davranışın kaynağı ve yaptırımını yeryüzüne indiren seküler ahlak yaklaşımları geniş bir yelpaze teşkil etmekte, pozitivizme indirgenemeyecek bir çeşitlilik sergilemektedir. Kapitalist ulus-devletin gereksindiği emek gücünün yetiştirilmesi, milli kimliğin ve sosyal kaynaşmanın güçlendirilmesi temelinde gelişen “laik okul” eklektik bir ahlak anlayışına sahip olmuş ve zamanla muhafazakâr etkilere açık hale gelmiştir. Seküler bir değerler bütününün okul aracılığıyla sosyalizasyonu her iki örnekte de çeşitli şekillerde sınırlanmıştır. Bu sınırların monolitik, durağan ve dinsel kimliğine indirgenmiş bir soyut toplum

tarafından değil, dünya-sisteminin iktisadi ve politik dinamikleri tarafından belirlendiği öne sürülmüştür.

Anahtar Kelimeler: **Seküler Ahlak, Ahlak Eğitimi, Laiklik, Erken Cumhuriyet Dönemi Türkiyesi, Fransız Üçüncü Cumhuriyeti**

ABSTRACT

Doctoral Thesis

Doctor of Philosophy (PhD)

THE DEVELOPMENT AND LIMITS OF A SECULAR MORALITY IN "POSITIVIST REPUBLIC": A COMPARATIVE ANALYSIS ON EARLY REPUBLICAN TURKEY AND FRENCH THIRD REPUBLIC

İlkim ÖZDİKMENLİ ÇELİKOĞLU

Dokuz Eylül University

Graduate School of Social Sciences

Department of History

Comparative History Program

This study has been designed upon the observation that both the Turkish traditional official historiography and the critical republican history studies, the conceptual toolbox of which was developed by reversing the premises of traditional secularization theories and of the official history, is inadequate for explaining the complex secularization processes. The limit of secularism in French Third Republic and in Early Republican Turkey is analyzed with regards to the development of a secular moral philosophy and its place in moral education in primary and secondary schools.

Positivism, which has reconciled reason and progress with the search for order, is considered to be the philosophical foundation of the dominant understanding of morality both in French Third Republic and Early Turkish Republic. However, secular morality, which brought the source and sanction of moral behavior down to earth, consists of a wide spectrum of moral ideas, and displays a diversity which cannot be reduced to positivism. The "secularized school", which has developed out of the need of the capitalist nation state to train the labor force and reinforce national identity and social cohesion, offered an eclectic view of morality and became open to conservative effects in time. In both examples, the socialization of a secular set of values through school is limited in various ways. It is asserted that these limits are determined by

economic and political dynamics of the world-system, not by an abstract society, which is monolithic, static and reduced to its religious identity.

Keywords: Secular Morality, Moral Education, Laicism, Early Republican Turkey, French Third Republic

“POZİTİVİST CUMHURİYET”TE SEKÜLER AHLAKIN GELİŞİMİ VE SINIRLARI: ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİ TÜRKİYESİ VE ÜÇÜNCÜ CUMHURİYET FRANSASI’NIN KARŞILAŞTIRMALI İNCELEMESİ

İÇİNDEKİLER

İKİNCİ BÖLÜM

ÜÇÜNCÜ CUMHURİYET'TE AHLAK FELSEFESİ, POZİTİVİZM, LAİK OKULUN BAŞARI VE SINIRLARI

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
OSMANLI-TÜRK SEKÜLERLEŞME SÜRECİ VE OSMANLI'DA SEKÜLER AHLAK FİKRİNİN GELİŞİMİ

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİ TÜRKİYESİ'NDE SEKÜLERLEŞME, AHLAK ÜZERİNE TARTIŞMALAR, LAİK AHLAKIN BAŞARI VE SINIRLARI

GİRİŞ

> *“Din, hiç kimsenin kendisinden kaçamayacağı, yeryüzünün ötesindeki her şeyi kapsayan gökyüzü gibi bir şeyken; [1848’den önceki bir evrede] büyük, ama sınırlı ve insani bir göğün durmadan değişen bir özelliği olarak bulut kümesini andıran bir görünüme büründü. Bu değişmenin pratik sonuçları, sonradan sanıldığından daha belirsiz ve kararsız olmakla birlikte, bütün ideolojik değişiklikler arasında diğerleriyle karşılaştırılamayacak kadar derindi; ve nereden bakılsa, en benzersiz olanı da buydu.”*
>
> *“[M]uhafazakâr düşünürlerde tarihsel ilerleme duygusu yoksa da, ‘yapay’ olarak, apar topar kurulmuş olanlarla, tarihin doğal yoldan ve yavaş yavaş kurduğu ve istikrar kazandırdığı toplumlar arasındaki farka ilişkin son derece keskin bir anlayış vardı. Tarihsel giysilerin nasıl biçildiğini açıklayamasalar da ve aslında böyle bir şeyin varlığını bile yadsısalar da, uzun süre giyilerek nasıl bedene uygun bir biçim aldıklarını hayranlık veren bir tarzda açıklayabilmekteydiler. İlerleme karşıtı ideoloji, en ciddi zihinsel çabayı tarihsel çözümleme konusunda ve devrime karşı sürekliliğin araştırılmasında gösterdi.”*
>
> (Hobsbawm, 2005: 237, 267-68)

A. AMAÇ, KAPSAM VE SINIRLILIKLAR

Türkiye’de 1950’lerden itibaren gelişen sağ-muhafazakâr alternatif tarih anlatısı cumhuriyetin resmi tarihiyle girdiği hesaplaşmada bugün itibariyle en güçlü dönemini yaşıyor; hatta resmi tarihin kendisi haline geliyor. Otoriterlik ve laisizm eleştirisi, bu tarih anlatısının birbirini tamamlayan iki ayağını oluşturuyor. Kemalist devletin din karşıtı olduğunu ama aynı zamanda dinle araçsal bir ilişki kurduğunu iddia eden bu yaklaşım, devleti toplumdan bağımsız, sınıflar üstü, tarih dışı ve yekpare bir organ ve laikliğin tek nedeni ve faili olarak görmek noktasında geleneksel resmi tarihle ortaklaşıyor ve onun bilimsel zaaflarını yeniden üretiyor. Sekülerleşmeyi akılcı, özgürlükçü, evrensel bir ilerleme ilkesi veya hazcı, maddeci ve baskıcı bir ideolojik dayatma olarak görerek bu süreç hakkında ahlaki bir tutum almak elbette bilim insanı için kaçınılmaz bir durum. Sorun, tarihsel bir dönüşümü kısmen ya da bütünüyle görmezden gelmek (sekülerleşme teorisinin varsayım ve bulgularının reddi), bir tarihsel versiyonunu zaman ve mekândan bağımsız olarak

idealleştirmek (Anglo-sakson modeli ya da Fransız modeli), sekülerleşmeyi uzun dönemli ve dünya ölçeğindeki yapısal süreçlerden ve bireysel ya da kolektif öznelerin karmaşık aidiyet ve hedeflerinden bağımsız bir ahlaki ilkeye indirgemek gibi şekillerde tezahür ediyor.

Bu çalışmanın en genel amacı; resmi tarih yazımının olduğu kadar, ona alternatif olarak geliştirilen eleştirel cumhuriyet tarihi çalışmalarının da, geleneksel sekülerleşme teorilerinin ve resmi tarihyazımının varsayımlarının reddedilmesiyle ulaştığı kavram setinin (merkez-çevre, bürokratik seçkinler, jakobenizm vb.) karmaşık sekülerleşme süreçlerini anlamada yetersiz kaldığını, bu yüzden erken cumhuriyet dönemi (1923-1950) din politikalarının kamusal ve özel alanı sekülerleştirmede aldığı yolu olduğundan eksik ya da fazla değerlendirdiklerini ortaya koymaktır. Toplumsal katmanlaşmayı "bürokratik seçkinler ve geriye kalanlar" biçiminde tanımlayarak birçok farklı sınıf, katman ve ideolojiyi aynı kavramsal torbaya dolduran ve kapitalizm analizini ihmal eden hâkim perspektife eleştirel yaklaşılmakta, farklı siyasi aktörler ve tercihler arasındaki ayrımları silikleştirmeyen bir yapı analizine başvurulmaktadır.

Daha özele indiğimizde, bu çalışmada Kemalist ve muhafazakâr-liberal modernleşme okumalardan farklılaşan bir kavramsal çerçeve içinde Türkiye'de sekülerleşmenin/laikliğin kapsam ve sınırlarının, seküler ahlakın gelişimi ve ilk-orta öğretim düzeyinde ahlak eğitimindeki göreli yeri üzerinden tartışılması hedeflenmektedir. Zira cumhuriyetçi sekülerleşme deneyimlerinin kapsam ve sınırlılıklarını tartışmak için "ahlak" uygun bir alan teşkil etmektedir. Modern devletin din politikası yalnızca dinsel kurumların siyasal etkisini ortadan kaldırmakla sınırlı olmamıştır. Hukuk veya bilim gibi somut bir alan olmamakla beraber, toplumsal ilişkilerin hangi değerler temelinde kurulacağını göstermesi itibariyle ahlakın, eski rejimin geleneksel/dinsel dünya görüşüyle en açık çatışmanın yaşandığı alan olması beklenir. Nitekim dinsel dünya görüşüyle modern dünya görüşünün çatışmasında muhazafakarlığın ahlaki çöküş (*dekadans*) tespitiyle geride, Aydınlanmacı radikalizmin "yeni insan" özlemiyle ileride aradıkları ahlaki düzen teması önemli bir yer tutmuştur. Ahlakın kaynağına, ahlaki düzende birey, aile, cemaat, toplum ve devletin yerleri ve birbirleriyle ilişkilerine dair fikirler çarpışmıştır. Bununla birlikte ahlak, yüzlerce yılda oluşmuş ve sosyalleşme ile

aktarılan bir değerler alanı olması itibariyle, aynı zamanda yeni ile eski arasında en fazla değer sürekliliğinin yaşandığı alanlardan da birisidir.

Kapitalist dünya-sistemine dâhil olmanın ekonomik ve politik zorunlulukları, geleneksel ve modern değerler arasında çoğu kez bir içerme, başkalaştırma, eklemleme ilişkisi kurulmasını beraberinde getirmiştir. Ulusal mal, hizmet ve işçi piyasalarının kurulması ve konsolidasyonu için gereken merkezi ve yerel yönetim, eğitim, ulaşım, iletişim, kültür reformlarının gerçekleştirilmesi; ulusaşırı/sömürgeci yayılma için (veya karşısında) gerekli politik ve askeri mekanizmalarının geliştirilmesi; uluslararası bloklaşma ve siyasi krizlerin, 1873-1896 küresel iktisadi bunalımının ve içeride yükselen ideolojik ve politik çatışmaların yönetilebilmesi gibi zorlu görevler karşısında, geç 19. ve erken 20. yüzyılın ulus-devlet kuruluşlarına büyük ölçüde yukarıdan aşağıya değişim damga vurmuştur. Bu değişim çizgisi yarattığı sonuçlar bakımından radikaldir. Ancak kitleleri mevcut değerlerinde büyük bir yenilenmeye zorladığı iddiası tartışmalıdır. Pozitivist toplum mühendisliğine soyunduğu öne sürülen seküler cumhuriyetçi model, kitlelerin demobilizasyonu açısından değer sürekliliğine de çokça başvurmuştur.

Fransız Üçüncü Cumhuriyeti (1870-1940) bu bağlamda öne çıkan en önemli örnektir. Üçüncü Cumhuriyet'in özellikle 1880-1914 arası dönemde resmi (ya da yarı-resmi) ideolojisinin pozitivizm olduğu genel kabul gören bir yaklaşımdır. Bu "pozitivist cumhuriyet"in ideologu sayılan Émile Durkheim, bireyi topluma tabi kılan ahlak anlayışı ve sosyal düzeni tesis etme arayışı itibariyle pek çoklarınca sosyal muhafazakârdır (Stedman Jones, 2003). Modern Fransa'nın inşası sürecinde beş kurucu kuşağı inceleyen Robert Gildea, 1830'lar civarında doğan ve Üçüncü Cumhuriyet'in kurucusu olan kuşağın bir yandan imparatorluğun diğer yandansa Paris Komünü'nün aşırılıklarından uzak parlamenter bir rejim kurmayı hedeflediğini, ardından gelen 1860 kuşağının da (ki "pozitivist cumhuriyet" bu kuşağın ürünüdür) sağ ve soldan gelen baskılara rağmen merkezci bir cumhuriyet inşa etmeye yöneldiğini belirtir (Gildea, 2008).

Türkiye örneğinde de Ziya Gökalp'in sosyolojik sisteminden etkilenen cumhuriyetçi kadrolar düzen ve dayanışma ilkelerini öne çıkarmışlardır. Ancak muhafazakârlığın en geniş tanımını (toplumsal düzen arayışı) temel aldığımızda, farklı tarihsel oluşumlarda ortaya çıkan ve/veya farklı siyasi programlara sahip

özneleri tek bir şekilde etiketlemenin kısıtlayıcı sonuçlarıyla karşılaşabiliriz. Pozitivizm gibi sınırları daha belirgin bir felsefenin bile farklı tarihselliklerdeki farklı versiyonlarından ve farklı taşıyıcılarından söz etmek mümkündür. Fransız laikliğinin iki temel ayağını oluşturan 1905 Kilise-devlet ayrılığı yasası ve laik eğitim reformları basitçe pozitivist, din karşıtı, bilimci olarak nitelenip geçilemeyecek kadar karmaşık süreç ve mücadelelerin sonucunda ortaya çıkmıştır.

Seküler cumhuriyetçi modernleşme örneklerinde devletin din politikasına etki eden faktörlerden ilki, değişen maddi yapıları yönetmek için gerekli olan yeni bilgi yapılarının ortaya çıkışı, modern eğitim ve bilim kurumlarının gelişmesi, burada yetişen seçkinlerin modern dünya görüşüyle donanması ve onların modernlik öncesi geleneksel-dinsel dünya görüşü ve kurumlarla mücadelesi şeklindeki olgular dizisidir. İkinci olarak, 19. yüzyılın ikinci yarısında radikalizmin siyasi sonuçlarına tepki olarak gelişen muhafazakâr ideolojik ve siyasal iklim, ya doğrudan muhafazakâr entelektüel ve siyasetçiler yoluyla ya da pozitivizm dolayımıyla "geç" (Türkiye) ya da "olgun" (Fransa) cumhuriyetçiliği de etkilemiştir. Bu çalışmada, modernlik içinde düzen ihtiyacını karşılamaya yönelik yeni bir bilgi ve değerler sistemi çerçevesinde kapitalist devletin yeni vatandaşlık inşası sürecinde seküler ve dinsel ahlakla kurduğu ilişkilerin bu iki örnek üzerinden anlaşılması hedeflenmektedir.

Erken Cumhuriyet Dönemi ifadesi ile kast edilen 1923-1950 arasındaki CHP iktidarı dönemidir. Fransız Üçüncü Cumhuriyeti ise 1870-1940 dönemini ifade eder. Ancak çalışmada bir açıdan bunlardan daha kısa, başka bir açıdansa daha uzun bir dönem incelenmektedir. Uzun 19. yüzyıl olarak adlandırılan 1789-1914 arası dönem uzun erimli ve büyük ölçekli bir modernleşme dönemi olup, Fransa'da da Osmanlı'da da Cumhuriyet bu dönüşümün bir tepe noktasıdır. Dolayısıyla uzun 19. yüzyılın toplumsal ve enteleküel birikimi incelenmeden söz konusu dönemleri kavramak mümkün olmayacaktır. Öte yandan iki örnekte de en fazla birkaç on yılla ifade edilebilecek cumhuriyetçi radikalizm dönemleri de özel bir önem taşımaktadır. Fransa için bu 1880-1914 (hatta 1880-1905) dönemi iken Türkiye için 1923-1946 (hatta 1923-1936) arasıdır. Söz konusu dönemler yeni laik düzenin kuruluşu ve en radikal dönemine denk düşmektedir. Birbirine ideolojik ve kurumsal açıdan benzediği kabul edilen iki laiklik örneğinin karşılaştırılması, gerek sekülerleşmenin

kapsam ve sınırlarını belirleyen ortak iktisadi ve sosyal nedenlerin ortaya çıkmasını sağlayacak, gerekse kapitalizmin gelişme düzeyi, mevcut kurumlar, felsefi ve bilimsel gelenekler ve siyasi-öznel faktörlerin bir siyasi prensibin, doktrinin ya da ideolojinin tarihsel bir anda uyarlanmasında yaratacağı farkları gözler önüne serecektir.

Seküler ahlak felsefesi ve siyaseti birikimine bir giriş çabası olan bu çalışmada seküler ahlaka ve onun muhafazakâr eleştirisine ilişkin tüm düşünsel birikimin sunulduğu iddia edilmemektedir. Seküler Cumhuriyet'in yeni bir insan için yeni bir değerler seti ortaya koymadaki başarı ve başarısızlıklarının açıklanması amacı doğrultusunda genel entelektüel tabloyu farklı yönleriyle yansıtmaya dönük seçmeci bir yol izlenmiştir. Keza laik okulun sunduğu değerler seti eğitim tarihi araştırmalarınca çok farklı yöntemlerle derinlemesine incelenebilir. Bu çalışmada yeni değerler bütününün en açık biçimde ortaya konduğu örnekler tercih edilmiştir.

B. SEKÜLERLEŞME LİTERATÜRÜNDE SEKÜLER AHLAK KONUSU

Osmanlı-Türkiye sekülerleşme literatürü 1990'lara kadar ağırlıklı olarak din-devlet ilişkilerine ve yasal gelişmelere odaklanmış, siyaset bilimi ve hukuk disiplinlerinin geleneksel sınırları içinde incelenmiştir. Din sosyolojisinde yeni yaklaşımların başta Şerif Mardin eliyle olmak üzere Türkiye'ye girişiyle ve dinin siyasette artan yeri ve etkisiyle birlikte konu ve yaklaşımlar çeşitlenmiş; Diyanet İşleri Başkanlığı kurumu[1], Türkçe ibadet[2], İslamî cemaatler ve hareketler[3], imam-hatip okulları[4], başörtüsü[5] vb. konular laiklikle ilişkisi çerçevesinde ele alınmıştır.[6] Seküler ahlak konusu ise muhafazakâr yazarların Batıcı reformları ve Cumhuriyetçi seçkinleri eleştirirken kullandıkları savlarla sınırlı kalmış, bilimsel araştırmalara doğrudan konu olmamıştır.

İsmail Kara 2003 yılında yazdığı bir makalede çağdaş Türk düşüncesinin, ahlakın da aralarında olduğu bazı derindeki katmanlarının "Şerif Mardin'in temas

---

[1] Bkz. Gözaydın (2009).
[2] Bkz. Cündioğlu (1998, 2005).
[3] Bkz. Mardin (2013).
[4] Bkz. Gökaçtı (2005).
[5] Bkz. Göle (1997).
[6] Literatürün teorik içeriğine ilişkin tartışma "Türkiye'de Laiklik Literatürü: Sorunlar ve Öneriler" alt başlığında ele alınmaktadır.

düzeyinde kalan bazı işaretleri istisna edilirse” henüz çalışılmamış olduğu tespitini yapmıştır (Kara, 2012: 67). Gerek Şerif Mardin, Nur Vergin, Yasin Aktay gibi sosyal bilimciler, gerekse de İslamcı entelektüeller tarafından “bir anlam sistemi olarak din” incelenmiş, ancak bir anlam sistemi olarak seküler ahlak araştırılmamıştır. Oysa tek partili cumhuriyetin hatırı sayılır bir sekülerleşmiş kitle yarattığı inkâr edilemez. Bu gelişmenin tepeden inme ve geçici olduğu şeklindeki yaygın güncel yaklaşımın sonucu, söz konusu gelişmenin ihmali olmuştur. İddia edildiği gibi olsa dahi, sekülerleşmiş kitlenin anlam ve değer sisteminin dinsel ve dindışı unsur ve dayanakları, nasıl ve hangi yolla oluştuğu incelenmeye değer bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle II. Meşrutiyet döneminden itibaren iktisadi dönüşümün hızlanması ve Batıcı düşüncenin yaygınlaşmasının sonucu olarak, Cumhuriyet kadroları ve aydınları seküler dünya görüşünü siyaset, düşünce ve eğitim hayatına sokmuşlardır. Bu, elbette pür bir dünya görüşü değildir. İçinde bulunduğu sosyal formasyonu, siyasal mücadeleleri ve kültürel geçmişi yansıtır. Bu dünya görüşünün şekillenmesinde ve yeni kuşaklara eğitim yoluyla aktarılmasında cumhuriyetçilerden liberallere, pozitivistlerden sezgicilere, radikallerden muhafazakârlara çok sayıda aktör etkide bulunmuştur. Ortaya çıkan yapıda, Benjamin Fortna’nın (2000) belirttiği gibi, seküler ve dinsel olan karmaşık bir sarmal oluşturur ve ahlakın bu sarmalda özel bir yeri bulunur.

Cumhuriyet döneminde okullarda Yurt Bilgisi derslerinde öğretilen vatandaşlık eğitimi kimi çalışmalara[7] konu olmuşsa da bu seküler ahlakın yalnızca bir boyutunu oluştumaktadır. Cumhuriyetçi ahlakın yurttaş inşası çerçevesinde kuruluşu nedeniyle bu inşa sürecinin dışlayıcı ve/veya benzeştirici sonuçlarına, eril, baskıcı ve milliyetçi niteliğine odaklanılmış; ortaya koyduğu, ima ettiği veya üzerinde yükseldiği ahlak felsefesi ele alınmamıştır. Otoriter uygulanışıyla özdeşleştirilen “Cumhuriyet moralitesi” özellikle biyo-politika/beden terbiyesi ekseninde değerlendirilmiştir[8]. Doğrudan ahlak felsefesi ve ahlak eğitimi konusunda yapılmış çalışmalar ise konuyu din eğitiminin bir parçası olarak ele almışlardır ve neredeyse tamamen İlahiyat fakültelerinin din eğitimi anabilim dallarında üretilmişlerdir.

[7] Bu konuda en önemli katkı Füsun Üstel’in (2005) vatandaşlık eğitimine ilişkin çalışmasıdır.
[8] Bkz. Tütüncü (2007); Sancar (2012).

Türkiye'deki boşluğa karşılık Fransız sosyal bilimler literatüründe seküler ahlakın gelişimi ve sınırları yoğun olarak ele alınmış ve tartışılmıştır. Zira laik ahlak (*morale laïque*) 18. yüzyılda Fransız Aydınlanmasının içinde doğmuş, 1789 Devrimi'yle birlikte cumhuriyetçi ve yurttaşlık temelli (*civic*) bir çerçeveyle iç içe geçmiş, 1880'lerde radikal cumhuriyetçilerin Üçüncü Cumhuriyet'i fethi ile birlikte önem kazanmış ve geliştirilmiştir. Öte yandan, laik eğitimin mimarı Jules Ferry'nin yeni okullarda öğretilecek ahlakın "ataların eski güzel ahlakı" (*good old morality of our fathers*) olacağı sözleri laik ahlakın sınırlarını da haber vermiştir. Phyllis Stock-Morton, laik ahlakın, parçası olduğu eğitim projesinin amaçları açısından muhafazakâr bir nitelik taşısa da Fransız siyasal ve entelektüel hayatı için fazlasıyla radikal bulunmuş ve resmi ideoloji tarafından ancak marjinal ölçülerde kabul görmüş olduğunu belirtir (Stock-Morton, 1988: 2). Fransa'da eski dinsel ahlak, 19. yüzyılın Kilise'den bağımsız gelişen spiritüalist ahlak anlayışı ve sosyoloji bilimi temelindeki yeni seküler ahlak arasındaki süreklilik ve kopuşlar hakkındaki inceleme ve tartışmaların ele alınması Türkiye'de bu alanda gelişebilecek literatüre kavramsal ve kuramsal ışık tutacaktır.

C. TARİHSEL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

a. Sekülerlik, Laiklik, Seküler/Laik Ahlak Kavramları

Kavramsal açıklığın sağlanması için öncelikle sekülerleşme ve laiklik kavramlarının kullanılışının kısaca açıklanmasında yarar vardır. Bu iki kavram zaman zaman birbirinin yerine kullanılsa da Eski Yunancada halk anlamına gelen *laos* kelimesinden türeyen laiklik Katolik dünyada daha çok kullanılan bir kavram iken, kökeni Latincede yüzyıl anlamına gelen *saeculum* kelimesi olan sekülerlik yaygın olarak Protestan dünyada kullanılmaktadır. Niyazi Berkes, dinsel gelenekten özgürleşmeyi, çağdaşlaşmayı ifade eden sekülerliği; laikliği içeren daha büyük bir küme olarak değerlendirir (Berkes, 2006: 18-19). Bu çalışmada da Berkes'in yaklaşımı izlenerek sekülerleşme hem kurumsal hem de düşünsel modernleşme olarak ele alınacaktır.

Sekülerleşme daha çok toplumsal bir dönüşümü, modern dünya görüşünün dinsel öğretinin yerini almasını, çağdaşlaşmayı ifade ederken, laiklik ise devletin siyasi meşruiyet zemininindeki bir dönüşümü ve dinin devlet aygıtlarının düzenlenme ve işleyişinden el çektirilmesini anlatır (Mert, 1994a: 17). Larousse ansiklopedisinde laiklik (laïcité), "kiliseleri politik veya idari gücün uygulanması ve özellikle eğitimin düzenlenmesi süreçlerinin dışında tutan sistem" olarak tanımlanmaktadır (Larousse.fr). Bu nedenle laiklik din-devlet ilişkileriyle ilgili bir kavram olarak, sekülerlik ise dinin bireysel ve toplumsal plandaki karşılığı olarak ele alınmıştır (Özay, 2007: 113). Böylece laiklik siyaset bilimi, siyasi tarih ve kamu hukukunun konusu olarak incelenegelmiş, sekülerlik ise (i. Aydınlanma'yla ortaya çıkan seküler dünya görüşü olarak ve ii. dinin toplumsal ve bireysel karşılığındaki azalmayı ifade eden bir süreç olarak sekülerleşme) siyaset felsefesi, sosyoloji ve antropoloji disiplinlerince ele alınmıştır.

Sekülerleşme teorisinin önde gelen isimlerinden Karel Dobbelaere'in ortaya koyduğu üç boyutlu sekülerleşme tanımı literatürde genel kabul görmüştür. Mark Chaves (1994: 757) bu üç boyutu laikleşme, iç sekülerleşme ve dine ilginin azalması olarak adlandırmaktadır. Bunlar farklı analiz düzeylerine de karşılık gelmektedir. Laikleşme, Weberyen modernite tanımında yer alan toplumsal farklılaşma sürecinde devlet, eğitim, bilim gibi kurumların dinin alanından ve belirleniminden çıkarak özerklik kazanmasını ifade eder ve sosyal analiz düzeyinde gerçekleşir. Dinî kurumların iç yapılarında ve doktrinlerinde dünyevi alanla uyumlulaşmaya dönük değişimlere denk düşen iç sekülerleşme örgütsel/kurumsal analiz düzeyinde gerçekleşir. Son olarak, bireysel analiz düzeyine atfedilen, dine ilginin azalması boyutu dinî inanç ve pratiklerdeki düşüşü ifade eder.

Bu çalışmada laiklik ve sekülerlik kavramları birbirinden tamamen farklı ve bağımsız kavramlar olarak ele alınmamaktadır. [Laiklik = devlet politikası = tepeden inmecilik] ve [Sekülerlik = toplumsal modernleşme = kendiliğindenlik] denklemlerinden hareketle bu kavramların birbirinden ayrılması, laiklik/sekülerlik olgu ve süreçlerini anlamamızı zorlaştırmaktadır. Devlet ve toplum arasındaki karşılıklı belirleme ilişkisi hesaba katıldığında, sekülerleşme için laikliğin, laikliğin sürdürülmesi için de sekülerleşmenin şart olduğu sonucuna varılabilir. Elbette sekülerleşmenin bir sosyal süreç olarak kendine özgü yanları ve farklı zaman ve

mekânlarda değişen düzeyleri vardır, öte yandan bir siyasal süreç olarak laikliğin de özgünlükleri ve çeşitli versiyonları bulunmaktadır. Ancak sosyal ve siyasal süreçlerin ve yapıların, bir sonraki alt başlıkta ele alınacak olan "toplum-devlet karşıtlığı" anlayışı temelinde birbirlerinden bağımsız hatta zaman zaman birbirine zıt olgular olarak incelenmesi bu çalışmada tercih edilmeyen bir yaklaşımdır.

Laiklik ve sekülerleşme ile ilgili bir diğer kavram kümesi sekülerizm ve laisizm kavramlarını içermektedir. Bu kavramlar modernleşme modelleriyle ilgili pejoratif siyasi imalara sahiptir.[9] Sekülerizm ve laisizm; ideoloji ve zorlama siyaseti ekseninde ele alınmakta ve Fransa ve Fransız modeline benzer radikal uygulamalara sahip ülkeleri ya da bu tip uygulamaları savunan görüşleri ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Örneğin, Mehmet Ali Kılıçbay İngilizcede *secularism*'in bir zorlama siyasetini ifade etmek üzere ve daha çok üçüncü dünyadaki uygulamaları açıklamak için kullanıldığını belirtir (Kılıçbay, 1994: 17). Bu çalışmada, söz konusu kavramlar Aydınlanmacı radikalizme yönelik ideolojik imalardan azade olarak, sekülerleştirici reformlar yapan, laik devlet modelini uygulayan ve savunan görüşleri ifade etmek üzere kullanılmaktadır.

Son olarak laik ahlak ve seküler ahlak kavramlarının kullanılışına bakacak olursak, her ikisinin de dinsel kaynağa dayanmayan ahlak anlamında kullanıldığı söylenebilir. Fransızcada laik sözcüğü kullanıldığı için özellikle Fransa bölümlerinde laik ahlak kavramına yer verilmekle beraber çalışmanın başlığında ve genelinde seküler ahlak kavramının kullanılması, seküler kavramının algılanışındaki –kurumsal bir zorlama yerine modernleşme sürecine denk düşen- kapsamlılıktan yararlanma düşüncesinden kaynaklanmıştır.

b. Kapitalizm, Yeni Bilgi Yapıları ve Sekülerleşme

Modern dünya görüşünün dinsel dünya görüşünün yerini alması uzun dönemli ve yapısal kaynakları olan bir süreçtir. Richard Lee'ye göre uzun 16. yüzyılda (1450-1650) doğan kapitalist dünya ekonomisinin itici gücü sermaye birikiminin süreklileştirilmesi hedefidir. Bu hedef doğrultusunda kapitalist dünya ekonomisi birbiriyle bağlantılı üç kurucu yapıdan oluşur: merkez ve çevre ülkeler

[9] Türkiye'de İslamcılar, laisizmi laikçilik olarak ifade etmektedir.

arasında eksenel iş bölümü, ulusal egemenliğe ve hegemonik liderliğe dayalı devletlerarası sistem ve anlama ve eylemenin entelektüel ve kurumsal olarak düzenlendiği sosyokültürel alanı oluşturan yeni bilgi yapıları. Bu üçüncü alan, yalnızca sürekli birikim süreci için gereken teknik altyapıyı kurmakla kalmaz, doğru bilgi ve eylemi tanımlayarak (sınırlandırarak), güç kullanımından daha ucuz ve etkin bir meşruiyet mekanizması olarak devleti destekler (Lee, 2010).

Ortaçağ'ın sonlarında başlayan jeopolitik, ekonomik ve teknolojik dönüşümler, yeni bilgi yapılarının doğuşunu tetikledi. Geç Ortaçağ'ın iki büyük bilgi üretim merkezi Oxford ve Paris, metinlerin otoritesine ve retorik yönteme dayalı skolastisizmin dünyevi hayattaki gelişmelerin Katolik inancı açısından yarattığı/yaratabileceği krize ve bu krizden çıkışın ilk adımlarına sahne oldu. Dominiken Thomas Aquinas'ın, Oxford Fransiskenlerinin, özellikle William of Ockham'ın (elbette aralarındaki hiyerarşiyi ve amaç birliğini koruyarak) inanç ve akıl ikiliği üzerine yazdıkları bu bağlamda değerlendirilebilir. Hıristiyan teologlar iyi ve doğrunun radikal epistemolojik ayrışmasını yapamadıkları ölçüde prestij ve rollerini yitirdiler (Lee, 2010: 47-51).

Hümanizm ve Rönesans ile birlikte, skolastik tefsir yönteminin sorgulanması, özerk bir insan kavrayışının ortaya çıkması, seküler edebi türlerin ve görsel sanatların yükselişi, matematiğin giderek daha fazla uygulama alanında kullanılması ile karşılaşıldı. Ticaretin, özellikle uzak bölgelerle ticaretin büyümesinin, coğrafi keşifler ve fetihlerin; muhasebe, matematik, geometri, zamanın ve mekânın ölçümü ve benzeri alanlarda yarattığı gereklilikler, geçerli bilginin epistemolojik birimi olarak modern "olgu"nun ortaya çıkışına kaynaklık etti. Özellikle astronomi alanındaki gelişmelerle başlayan Bilimsel Devrim çağının parçası olan Bacon ve Descartes bilimsel araştırmanın ilkelerini ilk kez tanımladılar. Onların ardından gelen Newton fiziği ve rasyonel bireye ve sosyal sözleşmeye dayalı birey, toplum ve devlet felsefesi ile birlikte Tanrı doğal ve toplumsal düzenin kaynağı ve yöneticisi olmaktan çıkarıldı (Stremlin, 2007: 18-20; Lee, 2010: 48-55). Bu dönemin bilim adamları için ateist veya deist demek mümkün değilse de, Tanrı artık doğa yasalarına dışsal bir "ilk neden" haline geliyordu. Aydınlanma felsefesi ise ahlakın tanrı-dışı bir kaynağı da olabileceği görüşünün ilk kez gündeme gelmesiyle dinsel inancın ve kurumsal

dinlerin en önemli unsurunu denklemden çekerek sekülerleşmenin o zamana kadarki zirvesini oluşturdu.

Immanuel Kant, Aydınlanma'yı kişinin kendi hatasıyla düştüğü ergin olmama halinden, yani kararsızlık ve cesaret yoksunluğu nedeniyle başkasının kılavuzluğu olmadan kendi aklını kullanamama durumundan kurtulması olarak tanımlar (Kant, [1784] 2009). "Kapitalizmin doğduğu ve geliştiği ilk ülke olan İngiltere'de başlayıp, esas Fransa'da güç kazanan, feodal koşulları nedeniyle en geç Almanya'ya erişen, ve nihayet 20. yüzyılda birçok ülkenin modernleşme projelerinde ifadesini bulan bu entelektüel hareket, herşeyden önce mutlak bir akılcılıkla, insan davranışının yegâne rehberinin, gelenek ya da din değil de, kendisi dışında başka hiçbir kaynaktan yardım görmeyen akıl olduğuna beslenen inançla karakterize olur" (Cevizci, 2002: 9).

Newtoncu (mekanik) ve Baconcı (ampirik) doğa felsefesi, siyaset filozoflarını da nedensel yasalara ve ilerleme fikrine götürüyor; Aydınlanma filozofları toplumsal kurumların yeniden yapılandırılmasına engel teşkil eden metafiziğe ve dine saldırıyorlardı (Stremlin, 2007: 27-29). Onlara göre aklı normal işleyişinden alıkoyan şey kurumsal ve kültürel çevre, özellikle de Roma Katolik Kilisesi'ydi. Aydınlanma filozoflarının bir kısmı –örneğin d'Holbach- dinsel inancın kendisini hedef almışsa da, çoğunluğu yalnızca kurumsal dinle ve onun hurafeleriyle hesaplaşan deistlerdir. Ateizmin alt sınıfları tehlikeli kılacağını düşünen Voltaire ve diğerleri Kilise'nin iktisadi ve siyasi bir güç olmaktan çıkmasını ve dinin özel alana çekilmesi gerektiğini savunurlar (Cevizci, 2002: 9, 11; Çiğdem, 2003: 49-51). 19. yüzyılda Fransa'da Papalık otoritesinin ulusal otoriteye üstünlüğünü savunan *ultramontanizm*in yükselişi ve Kilise'nin özellikle eğitim alanında artan rolü karşısında cumhuriyetçilerin, masonların, Protestanların ve işçilerin Aydınlanma felsefesini radikalleştirmesi çatışmacı bir siyasal dokuyla ve dolayısıyla daha sert bir laiklik modeliyle sonuçlanacaktır. Ancak bu durum, Fransız modelini kapitalizmin dünya-tarihsel bilgi yapılarının genel çizgisinin uzağına atmaz.

Çünkü Aydınlanma çağdaş dünyanın felsefi ve ontolojik kendini-anlamasının aracı ve görüntüsüdür (Çiğdem, 2003: 17). Aydınlanma'nın önerdiği toplumsal proje tarihsel olarak endüstriyel medeniyetin ve burjuvazinin egemenlik süreciyle

özdeşti.[10] Endüstriye dayalı toplumsal örgütlenme biçimi, farklılaşmış bir iş bölümüne ve onu sürdürecek yeni toplumsal aktörlere ihtiyaç duymaktaydı (Çiğdem, 2003: 59-60). Tüccar, sanayi burjuvası, işçi, köylü, aristokrat, memur, serbest meslek sahibi, hatta ruhban sınıfı, yeni sistemdeki rolleri uyarınca iktisadi, siyasal ve sosyo-kültürel olarak teçhiz edilmeli, eğitilmeli ve kontrol edilmeliydi. Bu aktörlerin göreli güç ve konumları, bu eğitim, yeniden üretim ve kontrol süreçlerini sürekli olarak belirleyecek ve değiştirecektir.

Bilimsel bilgilerin devlet tarafından yaygın olarak kullanılmaya başlamasıyla birlikte, biri doğrunun (olgular) diğeri iyinin (değerler) bilgisine ulaşmaya çalışan iki ayrı bilgi yapısına dayalı "iki kültür" ayrımı kurumlaştı, "bilimlerin kültürel otoritesi ve epistemolojik meşruluğu" kuruldu ve dünyaya yayıldı (Lee, 2010: 51). Bilim kültürünün en hızlı geliştiği ülkeler gerek Latin evrenselciliğine gerekse bölgesel tikelciliğe başarıyla karşı koyan, bilimi kurumsal ve dilbilimsel olarak millileştiren İngiltere ve Fransa oldu (Stremlin, 2007: 26). Boris Stremlin bilimin otoritesinin yayılma sürecini şöyle ifade etmektedir:

> *"Devletin bilimsel ilkelere göre yönetilmesi uluslararası prestij getiriyordu. Bu durum Napolyon'u bilimsel bilgiyi her şeyin üzerinde tutmaya ve enstitünün [Institut de France] seçkin birinci sınıf üyelerini yalnızca doğa bilimciler arasından seçmeye itmişti. Yeni grandes écoles (en başta da École Polytechnique) bilimsel bilginin yeniden üretilmesi için kurumsal fırsatlar yaratıyordu. Bourbon Restorasyonu döneminde bu değişikliklerin çoğu geçici olarak tersine dönmüş olmasına rağmen, Napolyon Fransası Aydınlanma ideolojisini, kurumsal reformları ve matematiksel fiziği Avrupa'nın geri kalanına ve Amerika kıtasına ihraç etmeyi başarmıştı.*
>
> *Dünya biliminde lider konuma yükselen Fransa, personel eğitiminde yarı-çevreyi (Güney ve Doğu Avrupa) kendisine bağımlı kılan bir sistemi sürdürürken, çevre de (Latin Amerika ve sömürge ülkeler) bir tür doğal laboratuvar ve numune tedarikçisi gibi düşünülüyordu. Bilimsel açıdan çevre muamelesi görmek istemeyen Rusya ise Batı eğitiminin ve bilimsel altyapının tümünü ithal etme yolunu seçti. Belli bir düzeyde bilimsel gelişme gösteremeyen halklar Avrupalıların gözünden düşmeye başlamıştı artık."* (Stremlin, 2007: 31-32)

Kapitalizmin ve bilimin otoritesinin yayılma sürecinden Osmanlı İmparatorluğu da nasibini almıştır. İlhan Tekeli ve Selim İlkin, *Osmanlı*

[10] Tam da bu yüzden Aydınlanma düşüncesinin temelinde radikal bir bireycilik bulunduğu gözden kaçırılmamalıdır. Burjuvazinin iktisadi ve politik özgürleşmesinin felsefi temeli olan liberal bireycilik Anglo-sakson modeline özgü değildir.

İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü kitabında Osmanlı'nın dünya kapitalizmi tarafından (yarı) çevreselleştirilmesi sürecinin üretim ilişkilerinde köklü bir dönüşüm değil, ikili bir üretim yapısı ortaya çıkarttığını, batılılaşmanın hem çevreselleşmeden kaynaklandığını hem de onun tarafından sınırlandırıldığını ortaya koymaktadırlar (Tekeli ve İlkin, 1999: 54).

Savaş teknolojileri, madencilik, tıp ve coğrafya konularında Osmanlı 15-16. yüzyıllardan itibaren Avrupa'daki bilimsel gelişmeleri izlediyse, üstünlük duygusu ve otarşik yapısı nedeniyle esas olarak ancak 17. yüzyıldan sonra ve sınırlı bir transfer sürecinden söz edilebilir. Osmanlı Devleti üç kanaldan Batı bilimini transfer etmiştir: çeviriler, elçilerin gözlemleri ve 19. yüzyılda kurulan modern okullar. 19. yüzyıl son çeyreği ve 20. yüzyıl başında buna Avrupa'ya öğrenci göndermek ve Darü'l-fünun'da Fen Fakültesi'nin kurulması mekanizmaları da buna eklenmiştir. İhsanoğlu Osmanlı'nın bunları yaparken araçsal ve seçmeci bir yaklaşım içinde olduğunu; bilimsel düşüncenin, kavram ve yöntemlerin transferiyle ilgilenmediğini belirtir. 1895'e dek Descartes'ın "Metod Hakkında Konuşma" eserinin çevirilmesine ihtiyaç duyulmamış olması bunun göstergesidir. Yine de modern okullarda 19. yüzyıl boyunca yabancı (özellikle Fransız) uzman ve mühendislerin ve onların yetiştirdiği öğretmenlerin sayısının bu okullarda ders veren medrese hocalarına oranla yavaş yavaş artması, Fransız eğitim sisteminin örnek alınması, Tanzimat'tan itibaren yalnızca askeri değil, sivil amaçlarla da yeni bilgilerin girmeye başlaması sekülerleşme açısından belirli bir birikim yaratmıştır (İhsanoğlu, 1992; Tekeli ve İlkin, 1999: 126).

1838'de eğitim sistemini düzenlemek üzere kurulan Meclis-i Umûr-ı Nâfia'nın Ocak 1838 tarihli tezkeresinde şöyle denmektedir: "Ulûm ve fünûn (din ve fen bilimleri) insanların şeref ve mutluluklarının sermayesi, şan, zenginlik ve servetin kaynağı olduğu aklî (rasyonel) ve naklî (dinî) deliller ile sabittir. Mevcut bütün sanayi ve zanaatların sadece ilim ile meydana geldiği ve dinî ilimler ahirette kurtuluşun vesilesi olduğu, fenlerin ise insanların yaşayışının kemâline sebep olacağı şüphesizdir." İhsanoğlu'na göre bu İslam dünyası için yeni bir gelişmedir; "İslam epistemolojisindeki yekparelik, yani din ve dünyaya ait bilimlerin aynı felsefî anlayış içerisinde birleştiği görüşünden ayrılarak; fen bilimlerini din bilimlerinden ayıran ve onların sahalarının birbirinden farklı olduğunu savunan görüştür" (İhsanoğlu, 2007:

226-27). Bilimle dinin çelişkisi ise doğrudan bir tartışma konusu olmamıştır. 1880'lerden sonra Beşir Fuat gibi pozitivistler dine farklı bir anlayışla yaklaştılarsa da toplumda etkili olamamışlardır. Aksine, İslam dininin gelişmeye engel olduğu yönündeki fikirlerin içeriden değil, dışarıdan (şarkiyatçılar tarafından) ve medeniyetçi bir temelde gelmesi karşısında, Batılılaşma çizgisindeki muhalefet bile (örneğin Namık Kemal) dine dair savunmacı bir pozisyona geçmiştir. II. Meşrutiyet dönemindeki medrese reformuna kadar dinsel bilimlere yani medreselere müdahale edilmemiştir (Tekeli ve İlkin, 1999: 127). Yine de, din ve bilimin kendilerinin değilse bile, din ve bilim eğitiminin ayrışması Tanzimat'tan itibaren bir ikilik durumuna yol açmış, seküler reform yanlısı kadroların ve karşıtlarının yetişmesinde bir rol oynamıştır (İhsanoğlu, 2007: 227).

Avrupa'ya geri dönecek olursak, 18. yüzyılın ilk yarısına damga vuran muhafazakar restorasyon dönemi, din ve bilimin ayrışması ve sekülerleşme açısından bir duraklama oldu. Protestanlık ve pietizmin nüfuzu, burjuvazinin gelişmemişliği, bölgesel parçalılık gibi nedenlerle hem geç hem sınırlı yaşanan Alman Aydınlanması'nın uzantısı olan Romantik felsefi ve bilimsel düşünce bu dönemde etkili oldu. Fransa bilimsel gücünü yitirmeye başlarken Humboldtçu Alman üniversite modeli Fransa ve İngiltere'yi ciddi ölçüde etkiledi (Çiğdem, 2003: 81-82; Stremlin, 2007: 32-37). Fakat yüzyılın ikinci yarısında bilimcilik yeniden yükselişe geçti. Bu gelişmenin toplumsal arka planında endüstrinin büyük bir hızla gelişmesi, kentleşme, işçi sınıfının yükselişi, emperyalist yayılma ve yaklaşan savaş yatmaktadır. Kuramsal fizikteki muazzam gelişmeler, hızlı sosyo-ekonomik değişim sürecinin kontrol altında tutulması ve meşrulaştırılması ihtiyacıyla birleştiğinde, fizik yasalarına benzer toplumsal değişim yasaları arayan pozitivizmin ortaya çıkışı kaçınılmaz oldu.

Fiziğin yanı sıra 1850'lerden sonra özellikle Darwin'in evrim teorisi merkezinde tıp ve biyoloji bilimlerinde yapılan araştırma ve tartışmalar da bilim-din çatışmasını gündeme getirdi. 1874'te John William Draper'in *Din ve Bilim Arasındaki Mücadelenin Tarihi* kitabının yayımlanması ve hızla birçok Avrupa diline çevrilmesinin sembolik anlamı büyüktü. Bununla birlikte, Karl Vogt, Jakob Moleschott, Ludwig Büchner gibi radikal bilim adamlarının uğraşlarına rağmen bilim adamlarının çoğu ancak araştırmalarını engellediği yerde ve ölçüde dinsel

dogmanın karşısında duruyordu. Öte yandan, entelektüel gelişmelerin kitleler üzerinde de dolayımsız bir etki yaptığını söylemek mümkün değildir. Darwinizm orta sınıflara dünyanın önceki dinsel açıklanışından başka bir açıklanışı olabileceği fikrini aşılamıştır ama bu doğrudan bu sınıflar açısından dinin çöküşü anlamına gelmez. Avrupa'da genel kamuoyu din karşıtı değil, hatta dindardır. Owen Chadwick'in deyişiyle, entelektüel gelişmelerle onun toplumsal sonuçları arasında "gizemli bir ülke" yer alır. Sekülerleştirici güç; yazar olarak Darwin değil, bir sürecin ve tutumun sembolü olarak Darwin olmuştur[11] (Chadwick, 1993: 161-179).

Bu "gizemli ülke" siyasetin alanıdır. Bir yandan politik mobilizasyon içindeki sosyal sınıflar ilerlemeci ve bilimci dünya görüşüne açık hale geliyor, diğer yandan egemen güçler bilimsel gelişmeleri ve/veya bilimsel düşünceyi kendi değişim tahayyülleri ölçüsünde devlet ve toplum hayatına yansıtıyorlardı. Örneğin "1864'te Papa IV. Pius tarafından liberalizmin kınanmasının ardından, bilim ile din arasındaki muhalefet duygusal heyecanlarla yönlenir olmuş, bu da siyasal ilerlemecilerin tümünün kilise karşıtlığı etrafında toplanmasına yol açmış ve bir bilimsel materyalizm kültü yaratmıştı" (Stremlin, 2007: 41). Bilim politik bir anlamla özdeşleştiği için bilimcilik işçi sınıfını orta sınıfa oranla daha çok ikna ediyordu; birçok işçi için din onun özlem ve taleplerine karşı çıkan bir güçtü. Bu dönemde sosyal demokratların Darwinizmi yaymaya çalışması bu açıdan okunmalıdır (Chadwick, 1993: 180-81).

1870'ler ve 1880'ler Fransa, Rusya, Almanya, Japonya, Osmanlı vs. birçok yerde rasyonel ve merkezi ulusal eğitim planlarının uygulamaya sokulduğu, eğitimin bütün sorunların çaresi olarak görüldüğü bir "Eğitim Çağı" idi. Ahlak eğitimi de bu eğitim atılımlarının merkezinde yer alıyordu. Benjamin Fortna'ya göre bu eşzamanlılık ortak bir "dünya zamanı"nın varlığına işaret ederek Batı Avrupa'dan fikirlerin yayılması şeklindeki yaygın kanıya meydan okur (Fortna, 2000: 39-40). Bununla birlikte, menşeinde ve merkezinde Batı Avrupa'nın durduğu kapitalist dünya-sistemi sonsuz sermaye birikimi amacı uyarınca bu dönemde tüm dünyayı kapsamaya başlar ve sekülarizm ve bilimsel bilgi kitle eğitimindeki yeni sistemler ve

[11] Bir başka tarihsel sembol 1600'de Engizisyon tarafından yakılan Bruno'dur. "Yeni dünya görüşünün şehidi" olarak nitelenen Bruno'nun 1889'da Roma'da dikilen heykelinin açılışında konuşan cumhuriyetçi politikacı Giovanni Bovio'nun bu kutlamanın papanın canını Papalık devletlerini İtalya'ya kaybetmesinden daha fazla acıttığını ifade etmesi önemlidir (Chadwick, 1993: 178-179).

reformcular yoluyla yayılırken tam bir eşzamanlılıktan söz etmek mümkün değildir. Zira, "Avrupa'nın uzağında kalan hem sömürgeci hem de yerli seçkinler Batı tarzı eğitimin aşındırıcı etkilerinden korkuyor ve bilimsel öğrenimin ve bu tür kurumların fazla yayılmasını engellemeye devam ediyorlardı" (Stremlin, 2007: 43).

Bu sırada Comteçu pozitivizme karşı Almanya'da yöntem tartışması (*Methodenstreit*) içinde başlayan, Dilthey'in idealizm ve pozitivizm arasında bir yol bulma girişimi ile devam eden hermenötik direnç de ortaya çıktı. Anlam, yorumlama, değerler, tikellik ve tümevarıma dayalı hermenötik bilgi yapısı önemli bir etki yaratmıştır. Lee'ye göre Dilthey'in misyonunu devam ettiren Weber gerçekliğin karmaşık yapısını anlamaya ve yorumlamaya çalışan objektif gözlemci tarifiyle değer yargılarından bağımsız bilgiyi hedeflemiştir (Lee, 2010: 57-63). İngiltere'de de muhafazakâr düzen-demokratik anarşi ikilemi içinden pozitif haklara vurgu yapan milliyetçi bir yeni liberalizmin doğuşunda bilim önemli bir rol üstlenmiştir. Tedrici ve kontrollü ilerleme fikri liberal konsensüsün temeli olurken hem muhafazakâr tepkiyi soğurmaya hem de radikal meydan okumayı asimile etmeye yönelmiştir. Bu çerçevede, değişimin düzen içinde gerçekleşmesini sağlayacak nesnel, değerlerden bağımsız sosyal bilgi arayışının öncülüğünü Thomas Henry Huxley yapmıştır. Ama tam da aynı nedenlerle okullarda İncil öğretilmesinden yana olmuştur (Lee, 2010).

O halde liberal konsensüsün sağlanması ve korunmasında muhafazakârlık da radikalizm de çeşitli roller üstlenmiş görünmektedir. Pozitivizm de, ona tepki olarak gelişen hermenötik ve sezgici akımlar da aynı hegemonik yapı içinde yer almaktadır. Dünya-sistem yaklaşımı 19. yüzyıl boyunca yükselen bilimciliğin doruğu olan pozitivizmi sosyal bilimlerle reformcu liberalizm arasındaki bağ ve liberalizmin ideolojik tekleşmesi süreci üzerinden okur. Buna göre modernlik özel bir sosyal gerçeklik ile özel bir dünya görüşünün birleşimidir ve siyasi durağanlık üzerine kurulu eski gerçekliği ve eski dünya görüşünü tarihe gömmüştür. Modernlik siyasi değişimin normalleşmesidir. Siyasi değişim 1789'la birlikte istisna olmaktan çıkmış, bu yeni durum karşısında insanlar ideolojilere başvurmuşlardır (Wallerstein, 1998: 77). Devrimler çağına ilk tepki olarak muhafazakârlık sahneye çıktı; devrimin ancak zorunlu hallerde ve yavaş biçimde gerçekleşmesini savunuyordu. Muhafazakârlığa ilk tepki liberalizm olurken 1848'den sonra da sosyalizm tarih sahnesine çıktı. Sosyalizmin yıkıcı bir etki yaratmasını engellemek üzere liberalizm işçi sınıfına

siyasi ve ekonomik ödünler verme yolunu seçti. 1848-1914 arasında ödünün optimum miktarı konusunda tereddütlü ve düşe kalka ilerleyen liberalizm (küçük “l” ile) dünya sisteminin egemen ideolojisi olarak kesin zafer kazanır ve diğer ideolojileri kendisine yakınlaştırırken (uzlaşmacı muhafazakarlık ve sosyal demokrasi), Liberalizm (büyük “l” ile) siyasi inisiyatifi kaybetti (Wallerstein, 1998: 94-98).

Oy hakkı ve kısmi refah devleti, ulusal kimliğin oluşturulması ve milliyetçilik ideolojisi olmadan tek başına yeterli olamazdı. “İki ulus” (zenginler ve yoksullar) teke indirildi. Dil, ulusa karşı ödevler ve sadakat, okul ve ordu aracılığıyla öğretildi. Nitekim 1914’te Avrupa işçi sınıfı ve sosyal demokrat hareketi yurtseverlik siyaseti güderek liberal devletleri sadakatleriyle ödüllendireceklerdi (Wallerstein, 1998: 102, 129-131). Öte yandan liberaller ile muhafazakârlar arasında devrim tehdidi ve mülkiyetin korunması temelinde 1848’de gerçekleşen uzlaşma yüzyılın sonunda yenilendi (Wallerstein, 1998: 88-89). Bir yandan muhafazakarlar cumhuriyetle barışırken, diğer yandan iktidara gelen radikal cumhuriyetçiler kısa sürede statüko gücü haline gelerek eğitim sistemini burjuva ideolojik değerler kalıbında şekillendirdiler. Vatandaşlık ve demokrasi kavramları etrafında ulusal dayanışmanın kurulması ve sınıf çatışmasının etkisizleştirilmesi hedefi eğitim sistemine yansıtıldı (Elwitt, 1975: 15-16).

c. Sekülerleşme Teorilerine Bakış: Eleştirel Yaklaşımların Eleştirisi

Modernite ve din ilişkisini ele alan ve modernleşmeyle birlikte dünyevi otorite ve değerlerin dinî otorite ve değerlere baskın geldiğini saptamaya yönelen düşünceler bütününü sekülerleşme paradigması olarak adlandırmak mümkündür. Ancak daha sonra bu paradigmayı eleştiren yaklaşımın iddia ettiği gibi, modernitenin dinin sonunu getireceğini öngören yekpare bir “sekülerleşme teorisi”nden bahsetmek mümkün değildir. Sosyal bilimlerin kurucu babaları ve onların ardından gelen araştırmacıların ortak noktası, farklı iktisadi-toplumsal-siyasal oluşumlar olarak pre-modern ve modern toplumları birbirinden ayırt etmeleri ve modern topluma geçişte din kurumunun devlet, toplum ve bireyle ilişkisinde ve kendi içinde bir nitel

dönüşüm yaşandığı, dinin diğer sosyal alanlar üzerindeki ağırlığının azaldığı bir sekülerleşme sürecinden söz etmeleridir.

Fransız ve Osmanlı-Türk sekülerleşmesi ele alınırken özellikle bu alanda giderek hâkim hale gelen eleştirel sekülerleşme teorilerine eleştirel yaklaşılmaktadır. Pre-modern ve modern kategorilerinin kendisine meydan okuyan postmodern düşünceden feyzalan ve dinsel hareketlerin özellikle son otuz yıldaki yükselişinden hareket ederek sekülerleşme teorisini bir "mit" olarak gören eleştirel yaklaşım; bir tarihsel süreç olarak sekülerleşme kavramını reddetmekte, sekülerleşme verilerini kabul ettiği noktalarda ise sınırlı ve geçici bir olgu olarak değerlendirerek bir tür "sözde" sekülerleşme imasında bulunmaktadır.

Sekülerleşme teorisini ampirik gerçeklere dayanmayan kutsallaştırılmış bir doktrin, bir mit olarak gören Jeffrey K. Hadden gibi teorisyenler bilimin ilerlemesiyle birlikte dinin gerileyeceği inancının yanlışlandığını öne sürmüşlerdir. Buna karşılık, bir başka grup da sekülerleşme teorilerini "dinin çöküşü" tahminine indirgemenin doğru olmadığına, bu teorilerde sekülerleşmenin tüm bireylerin seküler bilinç sahibi olması ya da çoğu insanın dine ilgisinin azalması olarak değil, dinin toplumsal öneminde ya da dinî otoritenin etki alanında bir daralma olarak tanımlandığına dikkat çekmişlerdir (Yamane, 1997: 111-13). Böyle bir tanımlama elbette kendiliğinden sekülerleşme teorisini doğrulayacak zemini sunmaz. Birbirinden farklı sekülerleşme teorilerini postmodernizmin "büyük anlatılar" karşıtı söylemi altında toptan mahkûm etmek yerine, açıklayıcı olan ve olmayan kavram ve varsayımlar ayrımı yaparak sekülerleşmeyi tartışmak yoluna gidilmelidir. Aydınlanma düşüncesinin yönetici seçkinler arasında yaygın olduğu örneklerde dahi sekülerleşmenin toplumsal ve bireysel düzeyde sınırlarının olması ve geriye dönüşler yaşanması, sekülerleşme süreçlerinin sosyal temellerini anlamak için sınıf analizi ve siyasal-ideolojik alandaki özgül tartışma ve mücadelelerin analize katılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Buna geçmeden önce eleştirel yaklaşımların sorunlarını ve geleneksel sekülerleşme paradigmasının korunmaya değer kavram ve varsayımlarını ele alacağım.

Modern siyasal ve sosyal kuram, modernite ve din ilişkisine merkezi bir yer vermiştir. Kurucu sosyologlar, bir yandan sekülerleşmeyi modernitenin ana unsurlarından sayarken, diğer yandan da dinin siyasal ve sosyal düzen için önemine

de dikkat çekmişlerdir. Onların kurduğu sekülerleşme paradigması "rasyonelleşme süreci, bireysel özerklik iddiası ve kurumların farklılaşması anlamına gelen modernite ile büyük tarihi dinler tarafından temsil edilen din olgusu arasında var olan yapısal bir uyumsuzluk paradigmasıdır" (Hervieu-Léger, 2006: 137).

Max Weber sekülerleşme kavramını çok sık olmamakla birlikte kullanmıştır. Ona göre modern dünyanın oluşumu rasyonelleşme süreciyle özdeştir. Doğaüstü açıklamaların bir tarafa bırakıldığı, rasyonel hesabın egemen olduğu bu süreç, "dünyanın büyüsünün bozulması" anlamına gelmiştir. Bilginin kaynağı olarak tanrısal otoriteye başvurulması geçmişe göre itibar yitirirken, bilginin değerini de pratik iktisadi etmenler belirlemeye başlamıştır. Dinsel bakış açısı, modern dünyada olsa olsa birçok rakip otorite iddiasından sadece biridir (Swatos ve Christiano, 1999: 212).

Weber değer alanlarının ayrışması ve kurumsallaşması anlamında modernliğe geçişin karakteristik özelliklerini şöyle sıralar:

> *"(a) Deneyimbilimsel sorunların teleolojik doktrinlerden bağımsız olarak ve ahlaksal-pratik temel sorulardan ayrılarak, içsel doğruluk standartlarına göre ele alındıkları bir bilimsel çalışma ortamının kurulması; (b) sanat üretiminin adım adım tapınsal-dinsel ve aristokratik-nedensel bağlardan koparıldığı sanat yapıtların alımlanışının sanatsever bir okurlar, izleyiciler ve dinleyiciler kitlesine, profesyonelleşmis bir sanat eleştirisi kurumu aracılığıyla ulaştırıldığı bir sanat ortamının kurumsallaştırılması; ve son olarak (c) etiğe, devlet kuramına ve hukuk bilimine ilişkin soruların, hukuk fakültelerinde, hukuk dizgesinde ve hukuk kamusal alanda birer meslek sorunu olarak ve entelektüel bir biçimde ele alınışı."* (Habermas, 2001: 359-360)

Bununla birlikte, klasik sosyolojinin önde gelen üç ismi (Karl Marx, Max Weber ve Émile Durkheim) dinin mevcut toplumsal sistemi destekleme ve meşrulaştırma özelliğine de dikkat çekmişlerdir. Gerek Marx, gerekse Weber, dinin, sosyal sınıf/statü konumlarını meşrulaştırmaya hizmet ettiği ve yoksullara gelecek hayatta iyi yaşama umudu verdiği düşüncesindedirler. Durkheim da dinin kolektif kimliği pekiştirme işlevine vurgu yaparak, onun toplumsal sistemi destekleyen bir unsur olduğu düşüncesini yeniden üretir (Thompson, 2004: 55-56). Geleneksel dinî formların aşamalı olarak ortadan kalkacağını öngörmekle birlikte Durkheim, "modern toplumun aksiyon temeli ve bütünleşme mekanizması olacak yeni bir dinin,

bir tür ‘sivil din’in (Rousseau) ortaya çıkacağına inanıyordu” (Kehrer, 2007: 101-102).

William Swatos ve Kevin Christiano’ya göre sekülerleşme teorisi yalnızca din ile devletin ayrılması ve dinsel otoritenin alanının daralması biçimindeki kurumsal farklılaşmaya ilişkin bir çerçeve sunmakla kalmamış; bilimsel akılcılığın gelişmesiyle insanların daha az dindar olduğunu ya da olacağını da öne sürmüştür (Swatos ve Christiano, 1999: 214). Fransa’da 1930’larda Gabriel Le Bras’nın sosyografik din araştırmalarıyla başlayan, dinsel inançlar, tutumlar ve pratikler hakkında veri elde etme yönündeki eğilim, Amerikan davranışsalcı ekolünün gelişmesiyle hız kazanmıştır. Kentleşme ve sanayileşmenin sonucu olarak geleneksel dindarlık tipinin bir kriz içine girdiği saptanmıştır (Dobbelaere, 1987: 110).

Sekülerleşme teorileri yukarıda sözü edilen kavramsal çerçeveye ve araştırma yöntemine indirgenemeyecek kadar çeşitlilik göstermektedir. Altın çağını ekonomik refah dönemi olan ve ampirik araştırmaların damga vurduğu 1950’lerin sonlarıyla 1980’ler arasında yaşamış olan sekülerleşme kavramı, Bryan Wilson, Peter Berger, Thomas Luckmann ve Karel Dobbelaere gibi yazarlarca tartışılmış ve geliştirilmiştir (Swatos ve Christiano, 1999: 209-10). Örneğin Wilson’a göre sekülerleşme topluluğun çöküşü ve toplumsallaşmanın yükselişi ile özdeştir. Toplumsal sistem, topluluk yaşantısının aksine, insanların “iyi” olmalarına değil, oynadıkları rol ve performansları açısından güvenilir olmalarına dayanır. Bir toplulukta sosyal düzen ahlaki kontrol mekanizmalarıyla sağlanırken, toplumda bu yasal, teknik ve bürokratik kontrolle sağlanır. Prosedürel değerlerden oluşan yeni bir ahlak da yerleşmeye başlar ve din giderek marjinalleşir (Dobbelaere, 1987: 113).

Sekülerleşme teorisi kapsamında değerlendirilen yazarların hepsi geleneksel dindarlığın bir kriz içinde olduğunu kabul ederken, aralarından bazıları bunun dinin çöküşü anlamına gelmediği, dinin işlevlerinin devam ettiği, farklı bir dindarlık tipinin geliştiği yorumunu getirmişlerdir. Dinsel hareketlerin yeniden canlandığı 1970’lerde bu tarz yorumların çoğunlukla sekülerleşme paradigmasının sınırlarını zorladığı ve nihayet sekülerleşmeyi bir mit olarak tanımlamaya başladıkları görülür.

Klasik sosyoloji anlayışı geleneksel toplumdan modern topluma geçişte dinsel dünya görüşünün sönümlendiğini iddia ederken, 1960’lardan itibaren ortaya

çıkan eleştirel sekülerleşme teorileri[12] modernleşmenin düz, evrensel ve geri dönüşsüz bir "dinin çöküşü" çizgisi izlediği fikrini reddetmişlerdir (Mert, 1994a: 21-23). Eleştirel teorilerin doğuşunu tetikleyen dinsel ortama baktığımızda Mormonluk ve Pentakostalizm gibi eski tarikatların yayılmasının yanı sıra, Unification Kilisesi, Hare Krishna Hareketi, Scientology tarikatı gibi "yeni dinsel hareketlerin" doğuşunu, köktendinciliğin yükselişini ve özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde bireysel inanç ve pratiklerde bir artışı görürüz (Chaves, 1994: 749-50).

Bu gelişmeleri de değerlendiren Jeffrey Haden, 1980'li yıllarda sekülerleşme teorisinin o zamana kadarki en kapsamlı ve şiddetli eleştirisini yapmıştır (Swatos ve Christiano, 1999: 210). O halde "desekülarizasyon" veya "dine dönüş" teması ilk kez 1960'larda ortaya çıkmışsa da, rönesansını 1980'lerde hâkim olmaya başlayan postmodernist fikir ikliminde yaşamıştır. Bununla ilgili Nuray Mert, "dinsel canlanma düşüncesine asıl ivme kazandıran, dünya görüşleri ve yaşam biçimlerini estetik seçim konusu olmaya indirgeyen olgu, postmodern düşüncenin gelişmesi oldu" demektedir (Mert, 1994b: 89-90). Postmodernistlere göre eğitim veya bilimin nihai olarak tüm sorunları çözeceğini düşünmek de bir tür inançtır; postmodernizm işte Aydınlanma'nın Akıl'a atfettiği bu kutsallığa bir darbe, bir nevi "sekülerizmin sekülerleştirilmesidir" (Swatos ve Christiano, 1999: 225).

Eleştirel teorilerin[13] ortak varsayım ve çıkarımları üç noktada toplanmaktadır. Birincisi, bu çalışmalar pre-modern döneme ilişkin yeni bir bakış açısı getirirler; Ortaçağ'a ilişkin "Karanlık Çağ" algısını sorgular ve erken sekülerlik deneyimlerine dikkat çekerler. İkincisi, kurumsal din-"halk dini" ayrımı yaparlar; kurumsal dinin devletle ilişkisindeki değişimin (güç kaybının) ve seçkinlerin yürüttüğü laiklik politikalarının bireysel ve cemaatsel inançların etkinliğine varsayıldığı kadar büyük bir etkisi olmadığını öne sürerler. Bununla ilişkili olarak üçüncüsü, din ve modernitenin uyumsuzluğu tezini reddeder ve modernitenin yol açtığı "anlam kaybı" karşısında dinin gelişkin bir anlam sistemi olarak işlevini vurgularlar.

Bu çalışmada eleştirel sekülerleşme teorilerine ve Türkiye ve Fransa'yı ele alırken öne sürdükleri kimi savlara eleştirel yaklaşılmaktadır. İlk olarak, bu bakış açısı dinin Ortaçağ boyunca belirleyici önemini hafife alır (Mert, 1994a: 31). Peter Raedts gibi kimi tarihçiler Katolik Ortaçağ ve Reform Çağı'nın birer 19. yüzyıl icadı

---

[12] Bkz. Martin (1969); Glasner (1977); Towler (1974); Berger (1967); Berger ve Luckmann (1963).
[13] Neoklasik ya da postseküler paradigma da denmektedir.

olduğunu öne sürerler. Buna göre Kilise 1800'lerde devlet desteğini kaybetmiş ancak basın ve eğitimin yaygınlaşmasıyla bir örgütlenme (Hıristiyanlaştırma) hamlesine soyunabilmiştir. Bir "İnanç Çağı"ndan söz edilecekse bu ancak 19. yüzyılın birkaç on yılında gerçekleşmiştir denebilir (Swatos ve Christiano, 1999: 219-20). Bu hamleye direnişin ürünü de "Karanlık Ortaçağ" tarihyazımı olmuştur.

"Ortaçağın her türlü karanlığın, kötülüğün, 'geriliğin' beşiği, geometrik yeri olduğuna ilişkin *çok yaygın ve diğer nedenlere hiç gerek kalmaksızın, yanlışlığı sırf bu yaygınlığından ötürü aşikâr olan inanç* [vurgu bana ait - İ.Ö.], Antikiteyi (günümüz terimleriyle) laik ve Ortaçağı da koyu bir dinsel tahakküm dönemi olarak görür ve öğretir. Oysa bu denklemin terimlerinin yer değiştirmeleri gerekmektedir. Ortaçağ sekülerliği, laikliği icad etmiştir, çünkü dünyevi küreyi özerk bir alan olarak inşa eden veya etmeye başlayan odur." diyen Kılıçbay bunu Ortaçağın içinde doğan kapitalizmin maddi dünyanın söylemini oluşturma ihtiyacına bağlar (Kılıçbay, 1994: 19).

Burjuva devrimi olgusunu önemsizleştiren bir süreklilik anlayışı ve mantık ve bilim felefesi açısından hayli sorunlu olan "yaygın olan yanlıştır" önermesi, postmodern dönemin tipik özelliklerinden biridir. Oysa René Rémond'un belirttiği gibi, Avrupa'nın "dinsel çağ"ıyla bugünü ayıran çizgi Fransız Devrimi'dir. G. De Lagard gibi kimi yazarlar devletin kilise hâkimiyetinden çıkışının köklerini Ortaçağ'da bulsalar da, Devrim'e kadar Avrupa toplumlarında dinin toplumsal ve siyasal hayattaki rolü ve yeri çok önemli olmaya devam etmiştir (Rémond, 1999: 8-9). 19. yüzyılda ise devletin dinler karşısında tarafsızlığı, kiliseye bağlılığın azalması ve dinsel hoşgörünün yaygınlaşması, geri döndürülemez gelişmeler olarak ortaya çıkmıştır.

Eleştirel teorilerin bir diğer önemli tartışma konusu bireysel dindarlığın azalıp azalmadığıdır. Kiliseye devamlılıkta bizzat Kilise teologlarının kabul ettiği ve önlem almaya çalıştığı bir düşüş söz konusudur ancak eleştirel yaklaşımlar Kilise ile dinin özdeşleştirilemeyeceğini savunurlar. Kilise'ye ilginin azalmasının dindarlıkta bir azalma anlamına gelmediğini öne sürmüşlerdir. Bunun için gücünü kaybettiğini kabul ettikleri "resmi din"in karşısına "halk dini", "yaygın din", "gayrı resmi din", "özelleşmiş din", "görünmez din", "a la carte din" gibi çeşitli adlar verilen yeni dindarlık tiplerini koymuşlardır.

Örneğin T. Luckmann "toplumsal yapı sekülerleşmiştir, ancak sekülerleşme miti bireyin sekülerleşmediği gerçeğini hesaba katmadığı için yanılmaktadır" demektedir (Thompson, 2004: 112). "Görünmez din" adını verdiği, bireysel seçimlerle oluşturulan "özel" dinin doğuşundan bahseder. Buna göre birey geleneksel dinsel inanç sistemleri, eski hâkim siyasi ve ekonomik ideolojiler ve temel kültürel motifler arasından beğendiği değerleri seçerek kendi dinini oluşturur (Dobbelaere, 1987: 111-12). Modern dünyada dinin işlevini ve önemini yitirmediğini, sadece değiştiğini öne süren Luckmann, dindarlık ve sekülerleşme tanımlarının kurumsal din temelinde yapılmasını eleştirir. Ona göre kurumsal din, dinin yalnızca bir formudur. Luckmann "kişilerin kendi tecrübelerini değerlendirip yorumladıkları sembolik 'anlam dünyası'ndan söz eder. İnsanlar, geniş bir kaynaklar dizisinden seçerek kendi anlam sistemlerini –insan tecrübesinin ilahî bir anlama sahip olduğu kendi 'kutsal alem'lerini- oluştururlar." Berger de modern dönemde dinin, insanların dünyayı yorumladığı geniş bir anlam sistemleri dizisi haline geldiğini söyler (Thompson, 2004: 47-48).

Bu yaklaşımları eleştiren Mert, onların dini işlevine indirgerken aşırı geniş bir tanım getirdiklerini; bir zamanlar dinin yerine getirdiği işlevleri devralan herşeyi din olarak tanımladıklarını ifade eder. Bu durumda ise dinin biçim değiştirmesinin sınırı yoktur (Mert, 1994a: 32-33) ve hiçbir durumda yok olamaz (Chaves, 1991). Nitekim Swatos ve Christiano'ya (1999: 217) göre, varoluşsal sorular asla tükenmeyeceği ve çözümleri akılcı hükümlerin ötesinde yer aldığı için din insan hayatındaki yerini hiç yitirmeyecektir. Bu yüzden sekülerleşme kendiliğinden sınırlı olacaktır. Bu yaklaşım, varoluşsal sorulara dindışı cevaplar da verilebileceği olgusunu ve varoluşsal soruların niteliğini belirleyen çok sayıda ve değişken sosyal faktörü göz ardı etmekle kalmaz, ampirik olarak doğrulanamaz veya yanlışlanamaz olduğu için bir hipotez olarak da değer taşımaz.

Modern dönemde sekülerleşenin bireyler değil sosyal yapı olduğunu söyleyen bir diğer isim olan N. Luhmann işlevsel farklılaşma çerçevesinde ekonomi, eğitim, bilim, tıp gibi işlevsel alt-sistemlerin artan önemini kabul eder. Ancak ona göre toplumun dışsal sorunlarına yetkin çözümler üreten bu alt-sistemlerin artan ağırlığı dine olan ihtiyacı ortadan kaldırmaz; dinin bütünleştirici işlevini kaybetmesiyle asli işlevine (doğaüstü sorulara yanıt vermek) odaklanmış yeni bir din tipi ortaya çıkarır

(Dobbelaere, 1987: 114). Dobbelaere birey ve sosyal yapı arasında bağ olmadığını ima eden bu düşünceyi eleştirir. Ona göre modernleşmeyle birlikte dünyevi yaşamın düzenleyici ilkeleri tamamen değişmiştir ve bu ilkelerle dinsel değer ve yorumlar arasında büyük bir fark oluşmuştur (Dobbelaere, 1987: 124-125). Bu noktaları göz ardı eden eleştirel sekülerleşme teorileri dinin modern dünyaya uyum yeteneğini kanıtlamak için dinin bireysel-psikolojik boyutuna indirgenebilirliği ve modern dünyanın parçalılığı/çoğulculuğunu abartmaktadırlar (Mert, 1994a: 34).

Eleştirel sekülerleşme teorilerine karşı 1980'lerin sonu ve 1990'larda, din kurumunun modern dönemde geçirdiği değişimin diğer kurumsal değişimlerden oldukça farklı bir niteliğe sahip olduğunu, bu yüzden bu değişimi anlamak ve ifade etmek için sekülerleşme paradigmasını korumak gerektiğini öne süren yaklaşımlar (Swatos ve Christiano, 1999: 223) ortaya çıkmıştır. Vurguyu bireyden yeniden sosyal alana çeken bu yaklaşımlar Durkheim ve Weber'e geri dönerek modern dönemde ortaya çıkan kurumsal parçalanma, işlevsel farklılaşma, işlevsel rasyonalite vb. olarak ifade edilen süreçler çerçevesinde sekülerleşmeyi yeniden ele almışlardır.

Matthes'e göre sekülerleşme tezi bir yorumlayıcı şema olarak korunmalıdır. Sekülerleşmeye taraftar ve karşı olanlar için bir ortak referans çerçevesi olarak işlev görür ve böylece ihtilaf noktalarını anlamak ve tartışmak için imkân sağlar (Dobbelaere, 1987: 115). Aksi postmodernizmin yaptığı gibi gerçek bir tartışmaya girmeksizin (zira karşıt görüşü "mit" ilan edip tartışma zeminini baştan reddederek) galip gelmeye çalışmak olur.

Dobbelaere de sekülerleşme tezinin korunmasından yana görüş belirtmiştir. Ancak bunu yaparken sekülerleşme teorilerinin "mekanik evrimci" çıkarımlarının bir kenara bırakılması gerektiğini hatırlatır. "Sekülerleşme ne tek boyutlu ne de kaçınılmaz bir süreçtir. Hızı, meydana gelişi ve etkisi; sosyo-kültürel duruma, sürece dâhil olan grupların çatışmalarına ve işlevsel rasyonalitenin toplum ve farklı toplumsal alanlar üzerindeki etkisine bağlı olarak her yerde değişiklikler gösterir" (Dobbelaere, 1987: 116). Ona göre dikkat edilmesi gereken bir diğer husus da, sekülerleşme gibi karmaşık bir konu ele alınırken açık ve işlevsel kavramlar ve test edilebilir hipotezler öne sürmeye özen gösterilmesidir. Bunu sağlamak için analiz düzeylerini ayrıştırmak gerekir. Bireysel dindarlıkta ve dine ilgide değişimler bireysel düzeyin, dinsel örgütlerdeki değişimler ve yeni dinsel gruplar kurumsal

düzeyinin birimleridir. Toplumsal düzeyde bir değişim olarak sekülerleşme ise; kapsayıcı ve aşkın bir dinsel sistemin, kapsayıcılık iddialarının geçerliliği giderek daralan sıradan bir alt-sistem düzeyine inmesi sürecini ifade eder. Analiz düzeylerini ayrıştırmak bu düzeylerin birbirleriyle ilişkilerini ve birbirlerine etkilerini de daha kolay ve önyargısız tespit etmeyi sağlar (Dobbelaere, 1987: 116-117). Bununla birlikte Dobbelaere din sosyolojisinin ağırlıklı olarak anlam sistemleriyle ilgilendiğini, oysa yapısal değişimlerin incelenmesinin daha önemli ve bilimsel gelenekle (sosyoloji) daha uyumlu olduğunu da söylemiştir (aktaran Chaves, 1994: 749).

Sekülerleşme teorisinin yanlışlandığını öne sürmenin pire için yorgan yakmak olduğunu söyleyen ve bir yeniden formülasyon öneren Chaves'e göre modernite ile dinin bağdaşmaz olduğu doğru değildir; modernite dini zayıflatmak şöyle dursun, birey düzeyinde dinsel duygu, düşünce ve pratikleri teşvik etmiştir. Ancak toplumsal sistem düzeyinde bakıldığında dinin otoritesinde mutlak bir düşüş olmuştur (Chaves, 1994: 750, 753). David Yamane'e göre yeni paradigma, sekülerleşme teorisini basitleştirir; sekülerleşme teorisi iddia edildiği gibi dinin çöküşü ya da yok oluşunu değil, onun dönüşümünü kavramsallaştırmaktadır. Ayrıca, postsekülerleşme yaklaşımının kalkış noktası olan dinsellikte artışa ilişkin veriler bireysel ve örgütsel düzeydedir; eski paradigmanın ilgilendiği makrososyal düzeyde, yani kurumsal farklılaşmada bir değişimden söz etmek mümkün değildir. O, modern toplumun ayırt edici ve kalıcı özelliğinin önceden tek bir kurum tarafından yürütülen işlevlerin yürütülmesi için özelleşmiş kurumların doğuşu olduğunu belirtir. Bununla birlikte, önemli bir katkı olarak, din ve diğer alanlar arasındaki ilişkilerin "siyasi, ihtilaflı ve olumsal" doğasına da dikkat çekmiş; kurumsal farklılaşma sürecinin engeller, çeşitli boyutları arasında hız farkları, ya da geri dönüşlerle malul olduğunu tespit etmiştir (Yamane, 1997: 113-117). Chaves'e göre de sekülerleşme dinin sosyal önemini korumak ya da artırmak isteyen sosyal aktörlerle azaltmak isteyen aktörler arasındaki toplumsal ve siyasal mücadelelerin sonucunda gerçekleşir veya gerçekleşmez. Bu yüzden, sekülerleşmeyi anlamak ve açıklamak için bu mücadeleleri incelemek gerekir (Chaves, 1994: 752).

Özetle, toplumsal farklılaşma kuramının Parsonscu yorumuna dayanan yeni sekülarizasyon çalışmaları; dini geleneksel toplumun düşünce çerçevesi olarak

bütüncü (*holistik*) biçimde tanımlayan klasik sekülarizasyon teorilerinin aksine insan hayatını parçalanmış biçimde tanımlamışlardır. Bununla birlikte "dünyevileşme sürecinde dinin önemini yitirmesi tezinde ön planda olan, dinin toplumsal otoritesini kaybetmesi düşüncesi bu çalışmalarda geri plana itilmek yoluyla, belli bir dünya görüşünün bir toplumda otoritesini sağlayan bir dizi iktidar ilişkisi, ihmal edilmektedir" (Mert, 1994b: 90-91).

Başta ekonomik iktidar ilişkilerinin sekülerleşmeyi teşvik eden veya sınırlandıran etkileri hesaba katılmalıdır. Sekülerleşme paradigmasını muhafaza etmeyi savunan yazarlar da dâhil olmak üzere, bu konuyla ilgili araştırmacılar Marksist kapitalizm, devlet, sınıf ve ideoloji analizinden sınırlı ölçüde faydalanmaktadır. Bu bir yandan sekülerleşme süreçlerinde ülkeler arası ya da ülke içi farklılıkları açıklamada kültürel faktörlerin (din, mezhep, düşünce geleneği, zümre vs.) etkisini abartma sonucunu doğururken, bir yandan da araştırmacıları açıklayıcılığı tartışmalı bir devlet (bürokratik elit) / toplum (dindar millet) karşıtlığına hapsetmektedir. Bu nedenle bu çalışmada Türkiye ve Fransa örnekleri ele alınırken her bölümün başında iktisadi belirleyenlerin sekülerleşme sürecindeki ideolojik ve politik izdüşümleri analiz edilmektedir.

Siyasal iktidar açısından bakıldığında da, devletin sadece kurumsal dinsel yapıları gerilettiği, bireysel ve toplumsal yaşantılara -halk dinine- etki edemediği doğru değildir. Gerçekte, devlet özellikle eğitim ve yargı aracılığıyla dinsel olanın otoritesiyle rekabete girmiş ve seküler söylem ve pratikleri yaygınlaştırmıştır (Mert, 1994a: 35). Rémond da, devletin din politikalarının nüfusun en azından belirli bir kesiminin duygu ve düşüncelerini mutlaka yansıttığını ve öte yandan da toplumun dinsel inanç ve pratikleri üzerinde mutlaka bir etki yaptığını, bunların aksini iddia etmenin absürt olduğunu söyler (Rémond, 1999: 6).

Bir başka ifadeyle, cumhuriyetçi seçkinler, kurumsal laikliği bir sekülerleşme süreci birikimi üzerinde inşa etmişlerdir. Toplumun din adamlarına ilişkin korkuları ve memnuniyetsizliklerini kendileri yaratmamış, hazır bulmuşlardır. Daha önemlisi artan sanayileşme ve onun ortaya çıkardığı mobilite olanakları, cumhuriyetçi burjuvaziyi alt sınıfların zihinlerini kazanma yönünden muhafazakârlara göre avantajlı kılıyordu. Zira sıradan insanlar en yakın (ahlaki, paternal, sosyal ve ekonomik) çıkarları uyarınca politik mücadelelere yanıt verirler. Bu çıkarlar ve

yanıtlar bir anda değişen şeyler değilse de, bunların toplamı değişimi getirir (Stock, 1974: 146). Sağı kendiliğindenlikle solu tepeden inmecilikle özdeşleştirmek; radikalizmin de halkın geniş kesimlerinin aklını ve kalbini kazanabildiği, öte yandan muhafazakâr iktidarların birtakım kural ve değerleri topluma dayattığı tarihsel süreçleri görmemizi engeller.

Nikki R. Keddie (1997), sadece geçmiş sekülerleşme süreçlerini değil, son birkaç on yılda ortaya çıkan anti-seküler hareketlerin yükselişini ve sekülerleşmede geriye dönüşleri anlamak için de sekülerleşme analizlerine devleti ve siyasal hareketleri daha fazla dikkate alma çağrısı yapmıştır. Ona göre, sekülerleşmenin "tepeden inme" olması Doğu'ya özgü değildir. Mutlaka bir derece farkı olmakla birlikte, devlet eliyle sekülerleşme Batı'da da, sekülerleşme veya sekülarizm çalışmalarında kendisine tanınandan çok daha önemli bir yer kaplamaktadır. Öte yandan, devlet, sekülerleşme sürecinde önemli rol oynamakla kalmamış, sekülerleşmenin sınırlanmasında da büyük rol üstlenmiştir. Bu nedenle, modern toplumlarda dinsel dünya görüşünün toplumsal otoritesini yitirdiği varsayımı temel alınırken bu süreçte ekonomik zorunluluklar ve politik müdahalelerin karmaşık, girift ve çok yönlü birliği kavranmaya çalışılmaktadır.

d. Devlet-Din İlişkisi: Ayrılmanın Niteliğine İlişkin Yaklaşımlar

Sekülerleşmeyi inceleyen tüm araştırmacılar, modernite kavramını reddedenler de dâhil, tarihin bir anında din ve devlet arasındaki kurumsal ilişkide bir değişim yaşandığını kabul etmektedirler. Devlet ve ruhban sınıfının tek bir otoriteye bağlı olmaktan çıkması veya farklı otoritelere bağlı olup konkordato vb. yöntemlerle birlik oluşturmaktan çıkması gibi şekillerde ayrılması laiklik ya da sekülerlik/sekülarizm olarak adlandırılmıştır.

Laikliğin incelenmesinde yaygın bir eğilim, Batı-dışı toplumlarda sekülerleşmenin ideolojik boyutunun öne çıktığı görüşüdür. Buralarda seküler dünya görüşünün siyasal-sosyal eyleme yönelmiş biçimi olarak sekülar*izm* görülürken, sekülerleşmenin ise Hıristiyan-Batı toplumlarına özgü bir gelişme olduğu öne sürülür. Bu durum siyasi (merkeziyetçiliğin varlığı veya yokluğu ile belirlenen farklı din-devlet ilişkileri) ve dinsel farklara (dinlerin/mezheplerin toplumsal yaşama

ilişkin kurallar koymadaki farklılıkları) dayandırılır. Ancak, Mert'e göre, sekülerleşmenin şekli toplumdan topluma değişiklik göstermişse de, içeriği her toplumda aynıdır: dinsel dünya görüşünün yerini modern dünya görüşünün alması. Dinsel ve siyasal otorite arasındaki mücadele ya da özdeşleşme durumu, Ortaçağa dinsel dünya görüşünün tekelinin damga vurduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Mert ayrıca, modern dünya görüşünün Hıristiyanlıkla çatışmasının İslam'la çatışmasından daha az şiddetli olmadığına dikkat çekmiştir (Mert, 1994a: 38-45).

Din-devlet ayrılığının Hıristiyan toplumlarında mümkün olduğu, çünkü Hıristiyanlığın özü itibariyle dinsel ve dünyevi alanı ayırdığı, "Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya verin" diye emrettiği; oysa devlet kurucu bir din olan İslamiyet'in tüm toplumsal alanları düzenleyen bütüncül bir öğreti olduğu, bu yüzden laikliğin Müslüman toplumlarında mümkün olmadığı yolundaki temel varsayım laiklik taraftarlarınca da laiklik karşıtlarınca da kabul görmüştür. Oysa bu özcü varsayım sorgulanmaya muhtaçtır. Nitekim çalışmanın ilk bölümünde Fransa'da laikliğin monarşi-Kilise çatışmasından doğduğu açıklanmaktadır.

Zerrin Kurtoğlu tektanrıcılığın doğası gereği totaliter olduğuna dikkat çeker; tüm tektanrılı dinler tanırının topyekün egemenliğini öngörür ve her din "kendisinden siyasal bir öğreti geliştirilebilecek bir potansiyele sahiptir" (Kurtoğlu, 2009: 627). Ahmet Arslan da (1994: 121-23), Kilise ile dünyevi yönetimler arasında neden iki bin yıldır çatışma yaşandığı, laikliğin neden uzun mücadelelerden sonra son birkaç yüzyılda ortaya çıktığı, şeylerin hangi alanın sahasına girdiğini belirlemenin zorlukları gibi sorulara yanıt veremeyen, Hıristiyanlığın ilke olarak din ve devlet işlerini birbirinden ayırdığı varsayımını bir efsane olarak nitelemektedir. Hıristiyanlığın dünyevi alana ilişkin kural koyuculuk açısından diğer tektanrıcı dinlerden farkı niteliksel değil nicelikseldir. Arslan'a göre laiklik ya da sekülarizmin belirleyici özelliği, yalnızca siyaset ve hukuk alanının dünyevileşmesini ifade eden din-devlet ayrılığı değil; ahlaksal, sosyal ve kültürel hayatın da dünyevileşmesidir. Bu anlamda, laiklik veya sekülarizmin karşıtı teokrasi değil teosantrizmdir (insan hayatının bütün alan, değer ve kurumlarını dinsel perspektiften anlamak, açıklamak).

Devlet-Kilise ilişkileri modernleşme ve din sorununun yalnızca yasal-siyasal bir boyutudur. Dinin toplumsal varlığın bütününe etki etme isteği ve toplum ve bireyin dinin hâkimiyetinden kaçışı olarak soruna bakıldığında evrenselliği daha iyi

anlaşılır. Mezhebe, siyasi geleneklere ve geçmiş pratiklere göre farklılaşmalar olmakla beraber sorular, sorunlar, tartışmalar ve süreçlerin birbirine çok benzediği görülür (Rémond, 1999: 53-54).

Hâkim eleştirel sekülerleşme yaklaşımlarının sekülerleşmenin siyasi-yasal boyutuna ilişkin iması; az müdahalenin norm, çok müdahalenin ise sapma olarak ele alınması yönündedir. Nitekim din-devlet ilişkilerini inceleyen laiklik literatüründe, bir yanda merkeziyetçi devlet - güçlü bürokrasi - anti-klerikalizm - din üzerinde devlet kontrolü (Fransız modeli), diğer yanda adem-i merkezi devlet - güçlü sivil toplum - kurumsal dinle uzlaşı - dinsel çoğulculuk (ABD modeli) şeklinde özetlenebilecek ikili bir model ortaya konmuştur.

Bu ayrılmanın ABD modelinde "demokratik", Fransız modelinde "militan" bir biçimde gerçekleştiği; ilkinde "din özgürlüğü", ikincide "din üzerinde devlet kontrolü" olarak yaşandığı görüşü akademik literatürde de öne çıkmıştır. ABD ve Fransa arasında şüphesiz laiklik modellerine de damga vuran farklılıklar bulunmaktadır. Fransa'da Üçüncü Cumhuriyet'in kurucu ideolojisi; merkeziyetçi, devletçi, Aydınlanmacı, (devrimci radikalizmden arındırılmış ve merkeze çekilmiş olmakla birlikte) ilerlemeci ideolojidir. ABD'de ise kurucu ideoloji; federalist, ekonomik liberal, muhafazakâr ideolojidir. Bu farklılığın çok çeşitli tarihsel, demografik, ekonomik, sosyal, kültürel ve politik nedenleri çalışmanın konusu dışındadır.

Bununla birlikte, laiklik modeli ne aynen kurucu ideolojiyi yansıtmış, ne de değişmeden kalmıştır. Bir ideolojik aygıt olarak dinin önemi iki model arasında önemli benzeşmeler oluşmasına neden olduğu gibi, ayrıca laiklik en başından beri ideolojik-politik mücadelelere ve değişime konu olmuştur. Örneğin Fransa'da 1905'te gerçekleşen kilise ile devletin ayrılma süreci bir uzlaşma atmosferi içinde tartışılmış ve beklenenden ılımlı bir yasa ortaya çıkmıştır (Çitak, 2006). Bu nedenle, bu konudaki kategorileştirmelerde farklılığın nasıl, hangi kavramlarla tanımlandığı, neye dayandırıldığı önem taşımaktadır.

Ahmet Kuru'ya göre:

"Laik devletlerde, devlet politikalarını biçimlendirmek için verilen ideolojik mücadele genellikle iki tip laiklik etrafında yoğunlaşmaktadır. Bu tipler "dışlayıcı laiklik" ve "pasif laiklik"tir. Dışlayıcı laiklik dini kamusal alandan bütünüyle çıkarmak ve onu özel alanla sınırlamak için devletin "dışlayıcı" bir tutum izlemesi gerektiğini savunmaktadır. Pasif

laiklik ise devletin, dinin kamusal görünürlüğüne göz yumarak daha "pasif" bir pozisyon almasını talep etmektedir." (Kuru, 2011: 14)

Bu yaklaşıma göre, Türkiye ve Fransa'da cumhuriyetçi laiklerin dinin kamusal rolüne karşı çıkmalarının sebebi, hâkim din ve monarşinin işbirliği ittifakına dayalı bir "devr-i sabık"ın (*ancien régime*) varlığıdır. Cumhuriyet rejimi ancak devr-i sabıkla savaşarak kurulabilirdi; bu yüzden dinî ve laik hareketler arasında bir orta yol bulunması mümkün değildi (Kuru, 2011: 28-31).

Kuru, bu tipleri tanımlarken C. Taylor ve W. McClay'in fikirlerinden esinlenmiştir. Taylor, "bir dinî ortak zemine dayalı laiklik" (ABD) ile "dinden bağımsız bir siyasi etiğe dayalı laiklik" (Fransa) ayrımı yapmaktadır. McClay ise herhangi bir resmi dini reddetmekle sınırlı olan "negatif laiklik" ile laikliği mutlak doğru olarak tanımlayan katı bir içeriğe sahip "pozitif laiklik" tiplerinden söz etmiştir (Kuru, 2011: 14). Çalışmanın bazı temel soruları bu noktada ortaya çıkmaktadır: Fransa'da ve Fransız modelini uyguladığı öne sürülen Türkiye'de laiklik inceleyeceğimiz dönemde "dinden bağımsız bir siyasi etiğe" mi dayalıdır? Bu etiğin düşünsel ve politik kaynakları nelerdir?

İnsanların görüş ve davranışlarının özerklik ve özgür seçimle nitelendirildiği, bireylerin dinî otoritelerin görüşlerinden farklı hatta onlara aykırı biçimde düşünebildiği ve eylemde bulunabildiği bir toplum (Yamane, 1997: 116) olarak seküler toplum özlemi Üçüncü Cumhuriyet eğitim reformlarını büyük ölçüde etkilemiştir. Farklı inanç mensuplarını devletin ve çoğunluk inancının baskısından korumak ve kültürel zenginliği teşvik etmek üzere dinsel hoşgörünün ve özgürlüklerin sağlanması tüm laik ülkelerde asgari müşterek iken, Fransa'nın farkı; Üçüncü Cumhuriyet'in laik eğitim politikalarının belirlenmesinde, en azından I. Dünya Savaşı'na kadar, (dinsel gelenekten özgür olmayı da içeren) bireysel özerkliği yücelten Fransız Aydınlanma geleneğinin önemli bir rol oynamayı sürdürmesidir. Örneğin, Üçüncü Cumhuriyet'in önde gelen eğitim reformcularından Ferdinand Buisson dinî eğitimi kontrol altında tutma gerekliliğini şöyle savunmaktadır: "Kendi hayatının gidişatını yönetme görevini daha üst düzey bir kişiye teslim etme eğiliminde olan bir eğitimci, özerklik arzusunu yeşertmek ve desteklemek durumunda olduğu çocukları eğitmek için gerekli niteliklere sahip olabilir mi?" (Vincent, 2011: 27)

Buna yönelik bir arzu ve eğilimin olmasının yanında, cumhuriyetçilerin dinden bağımsız bir etiğe dayanması için uygun bir zemin de bulunmaktaydı. 1810'dan itibaren Fransız Katolik Kilisesi bir dinsel yeniden inşa süreci başlatmış; Üçüncü Cumhuriyete gelindiğinde, Papalıkla yaptığı işbirliği (ultramontanizm), eğitimi tekeline alması ve 1864'te yayınlanan ilerleme, liberalizm ve dinsel çoğulculuğu reddeden Papalık belgesi (Syllabus of Errors) vb. nedenlerden ötürü önemli bir kitlenin de nefretini toplamıştı (Magraw, 2002: 162, 175). 19. yüzyılın "İki Fransa" olarak da anılan derin ruhban-laik taraflaşması sadece (Papalıkla işbirliği yapan) sabık sınıflar ile yeni sınıflar arasındaki bir siyasi mücadele değil, aynı zamanda tarafların "doğru" ve "iyi"nin bilgisine sahip olma iddiasında bulundukları, o döneme kadar görülmüş en "ideolojik" mücadeledir (Rémond, 1999: 77-78). Bu ideolojik mücadelenin gerisinde 19. yüzyılda bilimsel düşüncenin tüm Avrupa'da hızlı yayılması ve Aydınlanma'nın ve Fransız Devrimi'nin seküler mirası yatmaktadır. Dinden bağımsız bir etiğin kaynağı olmaya aday unsurlar olarak bilim, ulus ve devrimci değerler gelişmiş ya da gelişmektedir.

Bu çerçevede bir kısım tarihçi (Ozouf, Zeldin vd.) cumhuriyetçi seküler ahlakla eski dinsel ahlak arasında çok büyük farklılıklar ve çatışmalar olduğunu öne sürerken, diğer taraftan Üçüncü Cumhuriyet'in en radikal dönemine (1898-1914) damga vuran çizginin dahi siyasal olarak cumhuriyetçi sosyal olarak muhafazakâr olduğu (Wileman, 1994), "eski dinsel ahlak eğitimiyle yeni sekülerleşmiş ahlak arasında, değerler, işlev ve ahlakın eğitim sistemindeki yeri açısından temel bir süreklilik" olduğu (Bergen, 1990), düzen içinde ilerleme ve toplumsal bütünleşme yaklaşımını esas alan Durkheimci pozitivizmin dahi laik ahlakın çerçevesini belirlemede etkili olmazken buna karşılık spiritüalist ve sezgici felsefenin öne çıktığı (Stock-Morton, 1988) gibi görüşler de dikkati çekmektedir. Bu görüşler çalışmada gerek olgular açıdan gerekse Fransız tarihyazımının dönüşümü çerçevesinde tartışılmaktadır.

e. Türkiye'de Laiklik Literatürü ve Başlıca Sorunlar

Türkiye'de modernleşme literatürünün bir parçası olarak gelişen laiklik literatüründe iki ana damar bulunmaktadır: Kemalist ve muhafazakâr-liberal

modernleşme çalışmaları. Birebir örtüşme söz konusu değilse de, bunları şimdiye kadar tartıştığımız sekülerleşme/post-sekülerleşme perspektifleriyle ve Fransız laikliği/Amerikan laikliği modelleriyle ilişkilendirmek mümkündür.

Nurullah Ardıç'a göre ayrılık; çatışma ve intibak paradigmaları arasındadır. Modernleşme teorisinden etkilenmiş olan "çatışma paradigması" din ve moderniteyi uyuşmaz kabul eder ve Türk modernleşmesini "modernistler" ve "gericiler" arasındaki bir çatışma olarak okur. Bu geleneksel yaklaşım T. Z. Tunaya, B. Lewis, F. Ahmad, N. Berkes, G. Jaschke ve diğer pek çok araştırmacının eserlerinde görünür. Modernleşmenin Osmanlı dönemini basitçe "yeni" Türkiye'nin bir hazırlık evresi olarak gören bu yaklaşım radikal kopuşlara işaret etmiş, süreklilikleri ise gözden kaçırmıştır. Ayrıca, bu "Avrupa-merkezci", "oryantalist", "teleolojik", "işlevselci", "pozitivist", "indirgemeci", "tek-boyutlu" ve "ideolojik" yaklaşım, modernleşme reformlarını yapan kadroların dine karşı konumlanmış olmayıp hatta dine sık sık referans verdiklerini ve İslam'ın toplumsal süreçlerde ve bireylerin hayatında oynamayı sürdürdüğü rolü ihmal etmiştir (Ardıç, 2008: 69-73).

Ardıç, çatışma paradigmasına karşılık 1960'lı yıllarda ortaya çıkan ve 1980'ler ve 1990'larda ivme kazanan "intibak paradigması"nın temsilcileri arasında Ş. Mardin, R. H. Davison, E. J. Zürcher, Ş. Hanioğlu, K. Karpat, İ. Kara, D. A. Rustow'u sayar. Bu paradigmanın öncüsü olan Mardin'in Osmanlı-Türk modernleşmesi literatürüne iki temel katkı yaptığını öne sürer. Bunlardan ilki, Osmanlı ve Cumhuriyet arasında kopuşlar kadar süreklilik unsurlarının da bulunduğunu ortaya koyması; ikincisi, Weber ve neo-klasik din sosyolojisinin etkisiyle benlik kurucu bir anlam sistemi olarak İslam'ın süregiden toplumsal rolüne vurgu yapmasıdır (Ardıç, 2008: 73-75).

Kemalist modernleşme okumasının önemli isimlerinden Berkes'e göre Türk-İslam din ve siyaset geleneğinde din-devlet ikiliği yoktur. Osmanlı rejimi feodal veya teokratik değildir. Siyaseten Doğu despotizmi, dinsel olarak Sunnî halifeliği geleneğine sahiptir. Dinsellikten çok geleneksellikle tanımlanabilecek bu gelenekte dinin değil devletin çıkarı önce gelir ve din adamları güçlerini devletten alırlar. Ulema ancak devlet gücünün çok aşındığı dönemde bir miktar bağımsızlaşabilmiştir. Din-devlet ikiliğini ortadan kaldırmaya yönelen ve Katolik dünyaya özgü olan laiklik davasının Türkiye'de çağdaşlaşmayla özdeşleşmiş olmasının nedeni çağdaşlaşma

başladığında buna karşı gelenekçilerin neredeyse tamamının din şemsiyesi altına girmiş olmasıdır (Berkes, 2006: 17, 20, 24-27, 30).

Niyazi Berkes sürece evrimci açıdan bakar. Ona göre Kemalist devrim, iki yüzyıldır süregelen kaçınılmaz tarihsel gelişmenin bir sonucudur. Öte yandan, sekülerleşmenin ruhani ve dünyevi alanların baştan beri ayrı olduğu Hıristiyan dünyasında daha kolay gerçekleştiği tezini de sahiplenir. Bu iki tezi birleştirebilmek için Osmanlı sisteminde İslami olmayan birçok öğe bulunduğunu vurgular. Ona göre İslam Osmanlı'da sadece özel hayatı – o da heterojen bir biçimde- düzenlemiştir. Kamusal hayattaki kurumlar ise İslamlıktan kaynaklanmaz. Fıkıhçıların din adamı kimliği yoktur. 18. yüzyıla dek din yeniliklere kendini uydurabilmekteyken, 18. yüzyılda moderniteyle karşılaşma sonucu yaşanan sistemik bozulma geleneksel, dinsel ve legal düzenin yıkılmasıyla sonuçlanmış, yaşanan sarsıntıdan yeni bir İslami siyasal kimlik ortaya çıkmıştır. Bundan sonradır ki din, şeriat ya da tasavvuf olarak, ciddi bir anlam ve önem kazanmaya başlamıştır (Berkes, 1997: 14-15, 19-20; Mert, 1994a: 46-48).

Mert'e göre Cumhuriyetçi sekülerizme tarihsel kökler kazandırmak üzere geçmişe bakan Berkes, Osmanlı'da hem bireysel hem de toplumsal hayatın İslami söylemle belirlendiği olgusunu hafife almaktadır. Osmanlı geçmişine ilişkin Bizans etkisi, din-devlet ayrılığı, bürokratik pragmatizm tezleri bu köken arayışının sonucu olarak geliştirilmiştir (Mert, 1994a: 48-49). Hıristiyanlıkla İslamiyet arasında devletle ilişkiler açısından şüphesiz pek çok farklılık olabilirse de, dinin kendi başına bir siyasi güç olamaması, amorfluğu ve temeli olan ümmetin siyasal bir birim olmayışı gibi, siyasal kurumun dini denetlemesine neden olan özelliklerin (Berkes, 1997: 17) her iki din için de geçerli olduğu açıktır.

İslamcı yazarlar da sekülerleşmenin Hıristiyan dünyasında mümkün olabildiğini, toplumsal-siyasal hayata ilişkin hükümler koyan İslamiyet içinse uygun olmadığını söylerler:

> *"Bizim tarihimizde çatışma ruhanî ve dünyevî iktidar ya da Tanrı Sitesi ile Dünya Sitesi arasında değilken, çatışmanın Şeriat'ı manipule eden devlet ile ümmet, siyasî iktidar ile toplum veya bugünkü deyimlerle resmî toplum ile sivil toplum arasında sürüp gittiğini söylemek mümkündür. Bu çatışma yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde devletin bütün toplumsal alanları zaptetmesiyle şiddetlenmiş ve bugüne kadar gelmiştir. Bu yeni dönemde Bizans modelinden belli ölçülerde etkilendiği anlaşılan*

> *Osmanlı modelinin tarihsel mirası üzerinde din-devlet ilişkisi yeniden tanımlanmıştır. Bu adına 'Türk laikliği' denen modelde tıpkı 'Bizans'ta olduğu gibi din devlete bağlı ve bağımlı bir resmî kuruluştur.' Bugün yaşamakta olduğumuz rahatsızlığın birçok nedeni bu bizim tarihsel tecrübemize, din ve iktidar telakkimize ve toplumsal bünyemize yabancı modelin ısrarla ve yukarıdan dayatılmasıdır."* (Bulaç, 1994: 76)

"Uygun olmama" varsayımdan hareket edenler, Cumhuriyet modernleşmesinin niteliği ve sosyal sonuçları hakkında iki sonuca varırlar. Bunlar; yerel olmayan, Batılı bir değerler bütününün bu değerlere yabancı bir topluma tepeden dayatıldığı travmatik bir süreç yaşandığı ve halkın katı laik politikaya rağmen değer ve inançlarını koruduğudur (Mert, 1994a: 11-13).

Eleştirel sekülerleşme yaklaşımının Türkiye'deki öncüsü olan Şerif Mardin, Osmanlı devlet geleneğini hikmet-i hükümetin (*raison d'état*) önceliğiyle tarif ederken, devletle dışsal bir ilişki içinde kurguladığı toplumu *longue durée* bir zamansallıkta ve neredeyse değişmez bir kültürel varlık olarak değerlendirir. Osmanlı'nın kuruluş sürecini, gazileri, Türkmen beylerini, ahileri Osmanlı devletinin "resmi İslam"ının kapsayamadığı bir özerk "halk İslamı"nın kurucuları olarak inceler (Mardin, 1998). İslam toplumlarında fertle devlet arasında kalan ikincil yapıların eksikliğinde koruma/tampon/aracı fonksiyonunu ümmet ve ona bağlı olarak tarikat üstlenir. İslamiyet'in Osmanlı'da alt sınıflar için bir davranış ve dünya görüşü rehberi olma özelliği Cumhuriyet'te de devam etmiştir. Meşruluğunu gelenekten alanlarla bilgiden alanlar arasında bürokrasi-içi bir mücadele olarak tanımladığı Türk Devrimi, siyasal rejimden dini unsurları temizlemiş ama "akla olduğu kadar kalbe de hitap eden bir sosyal ethos (değerler bütünü)" getirmede başarısız olmuştur. Oysa din topluma zengin bir semboller ve düşünce kalıpları hazinesi sunmuştur (Mardin, 1998: 95, 142; Mardin, 2007: 73-74).

Bu hazineye yabancı, Batı'dan ödünç alınmış kavramlar ve kurumlarla Kemalist rejimin dini kontrol etmeye çalışmasını eleştiren Kurtoğlu, "devlet, dinle ilişkisini gerçek deneyimlerden ya da olgulardan değil, mevcut toplumda hiçbir karşılığı olmayan kavramlardan hareketle kurmuştur ve toplum bu ilişkiye dâhil edilmemiştir" demektedir. Ona göre "dinin siyasal aktör haline gelmesinin asıl sorumlusu, devletin laikliği, din karşıtlığına dönüştüren kavrayış ve uygulamalarıdır"; bu uygulamalar yüzündendir ki din, önceden dinsel-kültürel

kimliğin bir parçası iken siyasal kimliği de kuran ve siyasal bir söylemin konusu olan bir unsur haline gelmiştir (Kurtoğlu, 2009: 618-19, 633).

Bulaç'ın "toplumsal bünyeye yabancı", Kurtoğlu'nun "mevcut toplumda hiçbir karşılığı olmayan" olarak gördüğü sekülerleşme, "sömürgeci bir dayatma, manevi boyut yerine maddi boyuta öncelik veren bütünlüklü bir dünya görüşü, modern bir yabancılaşma ve dizginsiz haz kültürü" (Asad, 2007: 33) şeklinde algılanmaktadır. Oysa bilgi yapılarının dönüşümü olarak sekülerleşme kapitalistleşmenin sonucudur ve dünya-tarihsel bir zorunluluktur. Kapitalist üretim ilişkilerinin mekânsal yayılması, sermaye birikiminin süreklileşmesi ihtiyacından doğmakta ve şüphesiz bir dayatma ihtiva etmektedir. "Toplumsal bünyeye uygun değil" diyerek kapitalizmin dışında kalmak ne kadar mümkünse sekülerleşmenin dışında kalmak da o kadar mümkündür. Ana akım sekülarizm/laiklik tartışmaları kapitalizm ve sınıf kavramlarına yabancı oldukları için sekülerleşmenin kapitalizmle ilgisini ancak Weber-Ülgener kültürcü hattı üzerinden analizlerine katmışlardır. Bu hat ise iktisat-din ilişkisini tersten okuduğu için sekülerleşmeyi de bir "bünye meselesi" olarak görmüştür.

Türkiye'de sekülerleşme sürecinin kurumsal-siyasal yanına ilişkin tartışma (tepeden inmecilik), dönüşümün gerçekte ne olduğu, laiklik politikasının yerelde ya da gündelik pratiklerde nasıl etki yaptığı sorusunu gölgede bırakmıştır (Adak, 2010: 47; Mert, 1994a: 46). Bunun temel nedeni devletin kavramsallaştırılmasıyla ilgili sorunlardır. Devlet ve toplum birbirine dışsal olarak oluşan ve sonradan çatışma, tahakküm, uzlaşma vb. ilişkiler içine giren kendinde şeyler olarak kavramsallaştırılmaktadır. Güçlü devlet geleneğini güçsüz sivil toplumla, diğer yandan güçsüz sivil toplumu güçlü devlet geleneğiyle açıklayan fasit dairenin (Güngen ve Erten, 2005: 7), örneğin laiklik politikasının oluşum süreçleri, sınırlılıkları ve sonuçları hakkında bize yeni fikirler sunması mümkün olmamaktadır.

Oysa devlet-toplum ilişkisi devleti de toplumu da tanımlar, parçalar ve dönüştürür. 19. yüzyıl reformlarını incelediği bir makalesinde Yonca Köksal, durağan devlet ve toplum kategorileri arasında sıfır toplamlı bir çıkar çatışması bulunduğunu varsayan yaklaşımları eleştirir (Köksal, 2007: 112):

> *"Buradaki sorun devlet kurumunun toplumu yönlendirebilecek kadar güçlü ve kendi içinde tutarlı homojen bir yapıya sahip olduğu varsayımıdır. Bu varsayım, hem devletin hem de toplumun kendi içinde*

farklı grupların ve sınıfların varolduğu ve bunların arasında çatışmalar ve uzlaşmalar olduğu gerçeğini gözden kaçırır. Burada devlet kendisini kontrol etmeye çalışan farklı sınıflar ve yönetici kadroların çekişmelerinden bağımsız olarak tutarlı politikalar üreten, rasyonel davranan ve somut reform projeleriyle toplumu dönüştürmeye çalışan bir kurum olarak görülmektedir. Yine toplum içindeki gruplar, etnik, ekonomik ve dinsel bölünmelerden bağımsız olarak bir bütün halinde devlete tepki veren bir yapı olarak tasarlanmışlardır." (Köksal, 2007: 114-115)

Türkiye'de modernleşme sürecini bir "dayatmalar ve zorlamalar tarihi" olarak ele alan, onu özüne yabancılaşma, taklitçilik, tepeden inmecilik vb. ifadelerle niteleyen görüşü eleştiren Ali Ergur, bunun "olgunun özündeki tarihsel ve toplumbilimsel diyalektiği atlamak, meselenin toplumsal meşruiyet boyutunu görmezden gelmeyi tercih etmek" anlamına geldiğini; oysa modernleşme sürecinin, "özgün bileşimler yaratabilen, toplumsal taleplerden beslenen bir ivmeyi kendi içinden türetebildiği"ni söyler (Ergur, 2009: 928).

Ardıç'a göre intibak paradigması "çeşitli reformları şekillendirmek ve modernleşme sürecinin yönünü etkileyen kamusal alandaki önemli siyasî-entelektüel tartışmaların gündemini belirlemek suretiyle İslam'ın modernleşme teşebbüslerinin merkezinde yer aldığını" ortaya koymuştur. Bu durumu iktidar ve toplumsal mobilizasyon için gerekli meşruluğu ancak İslam'ın sağlayabileceği fikrine dayandırır (Ardıç, 2008: 79). Pan-İslamist Abdülhamit'in modernleştirici reformları, Jöntürklerin İslamcı referansları, Kurtuluş Savaşı sırasındaki İslami söylemler ve Cumhuriyet döneminin önde gelen isimlerinin İslam'a kültürün önemli bir unsuru ve toplumun çimentosu olarak bakması olguları, süreklilik yaklaşımını güçlendirse de İslam'ın erken Cumhuriyet dönemi için bir toplumsal mobilizasyon unsuru söylemek doğru olmayacaktır. Süreklilik fikri; ümmete değil millete dayanan yeni bir vatandaşlık ahlakı inşa etme sürecinin din karşıtı değil ama din dışı bir proje olduğunu ve 1908 ve 1923'ün önemli kopuşlar olduğunu gözardı etmeye yol açmaktadır.

Bununla birlikte, Türkiye'de sekülarizmin hermenötik bir yeniden değerlendirmesini yapan Andrew Davison'a (2002) göre, "yerine geçme-yoluyla-geçiş" modelinin de temelsiz olduğu ortaya çıkmıştır. Değişim, eski ile yeninin karmaşık bir eklemlenmesidir. Geçiş beklentisine girmek yanlıştır, değişimi ve ihtilafları gözlemlemek daha verimli bir tavırdır. Davison Türk laikliğinin

kuruluşunun karmaşık yapısını şöyle ifade etmektedir: “Kontrol, ama sadece kontrol değil; ayrılma, ama bir kontrol yapısı içinde; kurumsal gücünü yok etme, ama sonra kurumsal gücünü yeniden kurma; klerikalizm-karşıtı, ama sadece bir dereceye kadar; özelleştirme teşvik edilmiş, ama kurumsal ya da ideolojik olarak desteklenmemiştir vs. vs.” (Davison, 2002: 306). Bu karmaşık kuruluş süreci devletin seküler ahlakla ilişkisi açısından incelenirken karşılaştırmalı yönteme başvurulmaktadır. Bu yönteme ilişkin yaklaşım ve tartışmalar, karşılaştırmanın sorunları ve karşılaştırma çerçevesi sonraki alt başlıkta ele alınmaktadır.

C. KARŞILAŞTIRMALI TARİH YÖNTEMİ

Karşılaştırmalı tarih fikri I. Dünya Savaşı’ndan sonra, dar milliyetçi tarih yazıcılığının bilimsel ve siyasal darboğazını aşmak üzere, Henri Pirenne, Marc Bloch ve Otto Hintze tarafından ortaya atıldı ve tartışıldı. Karşılaştırmalı yöntemin gelişmesi için ise tarihsel sosyolojinin 1960’lar ve 1970’lerdeki yükselişini beklemek gerekecekti (Haupt, 2007). Büyük toplumsal dönüşümleri *açıklama*yı önüne koyan tarihsel sosyolojinin karşılaştırmalı yöntemi, *betimleyici* anlatısal tarihin hegemonyasını halen yıkabilmiş değildir. Karşılaştırma giderek yaygınlaşsa da, bu yöntemi izleyen araştırmacılar çoğunlukla belli göstergeler veya değerlendirme kriterleri belirleyip onlar ışığında formel bir karşılaştırmaya gitmektirler. Oysa böylesi bir karşılaştırmayı okurun kendisi de farklı incelemeler arasında yapabilir. Karşılaştırma nesneleri arasındaki ortak belirlenim ve etkileşimleri ve onların ortak bir büyük tarihsel yapı içinde özgünlüklerini arayan bir karşılaştırma ancak araştırmaya bir yenilik katabilir. Bu çalışmada tarihsel sosyolojinin sunduğu genel çerçevenin yanı sıra, özellikle modernleşme teorisinin geleneksel karşılaştırma yöntemine alternatif öneren dünya-sistemi ve siyasal/kültürel transfer yaklaşımlarından da yararlanılmıştır.

a. Tarihsel Sosyolojik Karşılaştırma

Tarih araştırmalarında karşılaştırmaya başvurulmamasının temel nedeni tarihsel olayların eşsiz ve karşılaştırılamaz olduğuna ilişkin inançtır (Black, 1989:

44). Tarih ile teori (veya beşeri bilimlerle sosyal bilimler) arasında kurulan zıtlığı ortadan kaldırmaya yönelen tarihsel sosyolojinin temel yöntemi ise karşılaştırma olmuştur. Theda Skocpol'a (2004: 91) göre karşılaştırmalı tarihsel çözümleme, mekanik bir biçimde uygulanmaması koşuluyla, "kuram ile tarih arasında arabuluculuk yapmak için ideal bir stratejidir."

Tarihsel sosyolojik karşılaştırmanın temel amacı tikel süreç ve yapıların daha geniş bağlamlara yerleştirilmesidir. Böylelikle bir yandan (örneğin sekülerleşme gibi) geniş kapsamlı gelişmelerin ayırt edici özelliklerinin ve tarihsel evrimlerinin kavranmasına hizmet ederken (genelleştirme), öte yandan da tikel vakaların genel sürece katkısını ve bunların gerçekleştiği evrendeki bir dizi özgün faktörü açıklamamızı sağlar (tekilleştirme) (Haupt, 2007: 4).

Marc Bloch için "karşılaştırmalı tarihin ana noktası, basitçe, tarihsel araştırmayı devamlı tehdit eden anakronik yanlış anlamaları zihinden temizlemek için daha az aşina durumlara bakmaktı." Ona göre karşılaştırma bir yandan benzerlikleri çözümlemeye ve kıtasal eğilimleri tespit etmeye yararken, diğer yandan da "sahte benzerlikleri temizleme" ve farklılıkları bulma amacına hizmet eder (Chirot, 2002: 35).

Karşılaştırmalı yöntem bize üzerinde çalışılacak tarihsel birimleri ve örnekleri söyleyemez; bunlar "günün kuram tartışmalarından haberli ve tarihsel örnek kümelerinin kanıtlarına duyarlı olan bir makro-sosyolojik imgelemden gelir" (Skocpol, 2004: 91). Skocpol incelediği örnekleri (Fransa, Rusya, Çin) "bağlantısız" birimler olarak ele alırken, öte yandan dünya-tarihsel bağlam ve siyasetlerin aktarılması unsurlarını da gözönüne aldığını belirtir (Skocpol, 2004: 90). Bu noktada, bu iki unsura odaklanan dünya-sistemi ve siyasal transfer yaklaşımlarını dikkate almak karşılaştırma birimlerinin birbirleriyle ve bütünle ilişkileri ve karşılaştırma mantığının inşası açılarından yöntemsel çerçevemizi zenginleştirecektir.

b. Dünya-Sistemi Yaklaşımı ve Birleşik Karşılaştırma

Tarihsel sosyoloji geleneğinin önde gelen isimlerinden Charles Tilly, belli bir zamana ve mekâna ait olmayan toplumsal değişim ve örgütlenme modellerine alternatif olarak, büyük yapılar ve geniş süreçlerin tarihsel temelli analizini

önermiştir (Tilly, 1984: 2). Immanuel Wallerstein de bir bütünün parçalarının "birim"ler olarak şeyleştirilmesi ve bu şeyleştirilmiş birimlerin karşılaştırılmasını eleştirir (McMichael, 1990: 385). Onlar modern toplumsal değişimin tek tek toplumların değişiminden farklı bir şey olduğunu öne sürerler.

Dünya-sistemi yaklaşımının önde gelen isimlerinden Terence Hopkins'in işlevselci karşılaştırmaya yönelik eleştirisinin temel unsuru vaka (case) kavramıdır. Modern sosyal değişimi ele alan işlevselci araştırma tasarımında, incelenen her bir birimin (ülke) aynı özellikler kümesine (orta sınıfın büyüklüğü, demokrasinin gelişmişlik düzeyi vs.) sahip olduğu varsayılır. Bu özellikler niceliksel veya niteliksel bir değerle ölçülür ve bu değere göre karşılaştırılır ve önermelere ulaşılır. Oysa aynı özellikler bloğuna sahip iki birim sosyal gerçeklikte çok nadir bulunabilir. Yaygın olarak karşılaşılan; sermaye birikimi, sınıf mücadelesi, devlet egemenliği gibi benzer süreçlerin işlediği ancak başka her açıdan farklılaşan "anlar" veya "uğrak"lardır (instance) (Hopkins, 1982: 30-31).

Tilly "kapsayıcı karşılaştırma"yı (encompassing comparison) geniş bir yapı veya süreçle işe başlayıp, bu yapı veya süreç içindeki birkaç mekânı seçip bunlar arasındaki farklılık ve benzerlikleri bütünle ilişkilerinin sonuçları olarak açıklamak olarak tanımlar ve bu tip karşılaştırmaların bütünün parçayı belirlediği bir işlevselciliğe düşme riskini taşıdıklarını ifade eder (Tilly, 1984: 124-25). Wallerstein'in seçtiği bütünlük (yapı/süreç), "dünya-sistemi"dir (modern dönem araştırmacıları için "kapitalist dünya-sistemi").

Philip McMichael da tüm toplumların benzer bir evrim sürecinden geçtiğini savunan, ortak gelişim örüntülerine sahip bağımsız sistemler oldukları varsayılan ulus-devletleri karşılaştırmak üzere yan yana koyan modernleşme teorisini eleştirir. Ancak bunu yaparken analiz birimi olarak ulus-devletlerin yerine Wallerstein'in yaptığı gibi tek bir dünya-sisteminin konmasını, böylece analiz birimi (küresel ölçek) ile analiz nesnesinin (tarihsel sistem) özdeş hale gelmesini doğru bulmaz. Ona göre tıpkı "parça"lar gibi "bütün" de sabit bir kategori veya analiz birimi değildir. Parçaları belirleyen kendinden menkul bir bütün varsaymak yerine, sürekli bir oluş halinde bulunan, somut bir içerik olarak değil kavramsal bir prosedür olarak bütünün, bu oluş içindeki anlar olarak parçaların karşılaştırmalı analiziyle ortaya çıktığı "birleşik karşılaştırma" yöntemini önerir. Böylece karşılaştırma araştırmaya dışsal bir

yöntemsel çerçeve değil, araştırmanın bizatihi özü haline gelir (McMichael, 1990: 386-91).

Bir başka deyişle, McMichael'a göre teori ile tarih arasındaki karşıtlık, genelleştirici stratejiler ile *a priori* analiz birimlerinin kullanılması arasındaki "dışsal" bir ilişkiden kaynaklanan bir karşıtlıktır (McMichael, 1990: 391). Oysa Karel Kosik'in ustalıkla ifade ettiği gibi, tarihsel olgularla genelleştirmeler birbirine zıt değildir; olgular olmadan genelleştirmeler olamayacağı gibi, her olgu aynı zamanda genelin bir parçasını içerir. Bir olgunun objektif önemi, onun gerçekliği ne derece esastan ve zengin biçimde kapsadığı ve yansıttığına bağlıdır. Teori inşası da parça ile bütün arasındaki ilişkilerin biçimini ve karmaşıklığını ortaya çıkarır ve bu arada ikisini de somutlaştırır. Tarihsel ve mantıksal inceleme birbirini öngerektirir ve tamamlar (Kosik, 1976: 25, 29).

Elinizdeki çalışmada, sosyal olguları bağımsız paralel vakalar olarak ele alan geleneksel karşılaştırmadan farklı olarak onları bütünleşik ve tarihsel bir sürecin farklılaşmış çıktıları ya da uğrakları olarak incelemeyi hedefleyen (McMichael, 1990: 392) bir yaklaşım izlenmektedir. Böylece farklı modernleşme yollarının (trajectories) modernitenin aynı tarihsel boyutunda nasıl etkileşim halinde kuruldukları anlaşılabilecek ve "geri kalmışlık" olgusunun "henüz gelişmemişlik" olarak değil, heterojen bir "şimdi"nin ayrılmaz bir parçası olarak yeniden kavranması mümkün olacaktır (Tomich, 1994: 356).

Sekülerleşme teorisine ilişkin kısımda da değinildiği üzere, bu çalışmada sekülerleşmenin dünya kapitalizminin ekonomik ve politik entegrasyon süreciyle bağlantılı birleşik küresel bir süreç olduğu varsayılmaktadır. Kapitalist dünya-sisteminin donmuş değil, dinamik ve ilişkisel bir bütünlük olarak ele alınması sekülerleşmenin bölgesel, ulusal, yerel ve sınıfsal düzeylerde eşitsiz gelişimini ve geriye dönüşlerini anlamak açısından da önem taşımaktadır.

Sekülerleşmeyi dünya-tarihsel bağlama yerleştirmek onun tek bir küresel olgu olduğu anlamına ise gelmemektedir. Dünya-sistemi yaklaşımına getirilebilecek temel eleştirilerden biri daha kısa erimli ve ulus-devlet merkezli siyasal ve ideolojik dönüşümleri açıklamakta zorlanması veya açıklamaktan kaçınmasıdır.[14] Örneğin devrimlerin incelenmesinde McMichael (1990: 393) olumsal yerel unsurların

[14] Bkz. Skocpol (1977).

değişmez özellikler gibi incelenmesini ve dünya ekonomisinin dinamiklerinin "modernleşmenin baskıları" olarak basitleştirilmesini eleştirmekte haklı olmakla beraber, ulus-devletleri basitçe genel ekonomik süreçlerin ve onların politik uzantılarının tecelli ettiği yerler olarak görme tuzağına da düşülmemelidir.

Ferdan Ergut ve Ayşen Uysal'ın (2007: 13) dikkat çektiği gibi, tarihsel sosyolojik yaklaşım siyasal kerteyi en az yapısal koşullar kadar önemser; özne-yapı sorunsalına tarihsel maddeci bir bakış, öznelerin siyasal süreçler içinde birbirleriyle girdikleri etkileşimlerin onların eyleme biçimlerini de biçimlendireceğini öngörür. Siyasetin ölçeği de özellikle inceleyeceğimiz dönemde tartışmasız şekilde ulus-devlet olagelmiştir. Ancak siyasal özneler üzerindeki vurgu bizi zorunlu olarak tarihsel tikelciliğe götürmez. Birbirinden bağımsız ulus-devletlerin karşılaştırılmasına başka bir perspektiften daha itiraz edilebilir; o da sonraki alt başlıkta ele alacağımız siyasal transfer yaklaşımıdır.

c. Siyasal Transfer ve Model-Bağımlı Modernleşme

Henk te Velde (2005: 205-207), uzun 19. yüzyıl olarak da ifade edilen ve ulus-merkezli politikanın hızla geliştiği 1789-1914 dönemini inceleyen tarihçilerin siyasal pratiklerin dolaşımını ihmal ettiklerini belirtir. Milliyetçi siyasi tarih yazımı siyasi pratiklerin yabancı kaynaklarını gizleyip ulusal tarihin kendine özgülüğünü öne çıkarmıştır. Bu özgücülüğe "Alman özel patikası" (*Sonderweg*), "Fransız istisnacılığı" (*l'exceptionnalisme Français*) vs. örnek gösterilebilir. Karşılaştırmalı tarih çalışmaları yapılmış olmakla birlikte bunlar ulusal vakaları birbirinden bağımsız olarak inceler ve karşılaştırır.

Karşılaştırmalı tarihe "kültürel transfer" kavramını sokan Fransız kültürel tarihçi Michel Espagne, karşılaştırılan birimler arasındaki ilişkiye dikkat çekerek düşünce ve pratiklerin transferi konusunu tartışmaya açmıştır. Ulusal ayrımları güçlendiren geleneksel karşılaştırmalı çalışmaları eleştiren Espagne; benzeşme, kültürleşme, kültürlerarası hafıza, ulusüstü tarih yazıcılığı gibi kavramları gündeme getirir. Haupt'un sözleriyle, "ele alınan birimler arasındaki bağlantıları, karşılaştırılan her bir kültürün melez yapısını ve bir ülkeden diğerine mal, bilgi ve kültür transferinin karmaşık yollarını vurgular" (Espagne, 1994; Haupt, 2007: 12).

Araştırma nesnesinin eski ve yeni bağlamındaki yerlerinin karşılaştırılması, iki ülkedeki aracıların ve önemli aktörlerin sosyal kökenlerinin karşılaştırılması, transfer edilen olgunun kaynak ülkedeki ve alıcı ülkedeki anlamının karşılaştırılması vb. itibariyle, kültürel transfer yaklaşımı karşılaştırmalı tarihe bir alternatif değil, onu ilişkisel bir perspektifle tamamlama/düzeltme girişimidir (Haupt, 2007: 13).

Kültürel ürünlerin benimsenmesi/mal olması (*appropriation*) veya kültürleşme (*acculturation*); kültürel transfer kavramının önemli bir unsurudur. Buna göre ulusal kültür iç ve dış faktörlerin melezlenmesiyle oluşur. Ancak transfer literatürü; benimsenme süreçleri, bu süreçlerde kültürel ürünlerin uğradığı değişimler ve transferin meşruiyetinin sağlanmasında kullanılan yöntemler üzerinde fazla durmamaktadır (Haupt, 2007: 12-13; te Velde, 2005: 208).

Transfer araştırmalarında bir başka gelenek de Everett Rogers tarafından geliştirilen "Yayılma" (*diffusion*) yaklaşımıdır. Bir yeniliğin merkezden çevreye doğrusal yayılma süreçlerini ele alan bu teoriye özellikle toplumsal hareketlerin eylem repertuarlarının yayılmasına ilişkin sosyolojik araştırmalarda başvurulmaktadır. Öte yandan, yayılmanın çoğu örnekte doğrusal ve kesintisiz olarak gerçekleşmediği eleştirisi de getirilmiş; transferin yönünün merkezden çevreye doğru değil, tersi yönde olduğu, yayılmanın kesintilere uğradığı, transfer edilen pratiklerin büyük değişikliklere uğradığı örneklere dikkat çekilmiştir. Bu eleştiriler de dikkate alınarak yayılma teorisi kültürel transfer literatürünü tamamlayan bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir (te Velde, 2005: 208-210).

Michael Werner ve Bénédicte Zimmerman'ın geliştirdikleri kesişen tarih (*histoire croisée*) yaklaşımı da, gerek Batılı gerekse Batı dışı moderniteleri şekillendiren (ulusal toplumlar arasında veya metropol ile sömürge arasındaki) eşitsiz alışverişi ön plana alan ilişkisel bir perspektif arayışının bir parçasıdır. Kesişen tarih, önceden belirlenmiş birimlerden değil, sorundan yola çıkması; tarihçinin kavramsal inşacı rolüne dikkat çekmesi; kurumlar ve süreçler kadar aktörlerle, onların mücadele, strateji ve eylem alanlarıyla da ilgilenmesi açısından tarihsel sosyolojik karşılaştırma geleneğiyle ortaklaşmaktadır (Werner ve Zimmerman, 2006; Haupt, 2007: 14-15). Werner ve Zimmerman'ın getirdiği yenilik; kendi kurallarına göre işleyen bir uluslararası ağın geliştiğinden ve kimin buluşu yapan, kimin ileten, kimin

alıcı olduğunun çok açık olmadığı bir ulus ötesi bağlamdan söz etmesidir (te Velde, 2005: 211).

20. yüzyılın sonlarındaki "küreselleşme" sürecinde yerel ve ulus-üstü ölçeğin öne çıkmasının bu yaklaşımları ortaya çıkardığı iddia edilebilir. Bu noktada, Wolfram Kaiser bugünkü küreselleşme çağıyla uzun 19. yüzyılın ikinci yarısı arasında politik transferi mümkün kılan koşullar açısından paralellik kurmaktadır. "Ön-küreselleşme, demokratikleşme ve milliyetçilik çağı" olarak ifade ettiği 1848-1914 döneminde hızla değişen yapısal koşulların etkisiyle siyasal transfer olgusu patlama yapmıştır. Kaiser'e göre demiryolu, telgraf, baskı teknolojisi vb. alanlarda gelişme ve ucuzlama; Sanayi Devrimi'nin beraberinde getirdiği ekonomik büyüme, bütünleşme ve karşılıklı bağımlılık; liberalizm ve sosyalizm gibi enternasyonalist ideolojilerin doğuşu; 19. yüzyılın ikinci yarısında siyasal transferi kolaylaştırmıştır. Bu dönemde monarşiler üzerindeki demokratikleşme basıncı da siyasal elitleri transfere zorlayıcı bir etki yapmıştır. Öte yandan, milliyetçilik ve ulusal çatışmalar siyasal transfere karşı birtakım kültürel bariyerler oluştursa da aynı zamanda onu teşvik etmişlerdir; zira büyük güçlerin mücadelesi askeri alandan başlayarak yabancı model ve uygulamaları dikkatle izlemeleri ve örnek almalarını beraberinde getirmiştir (Kaiser, 2005: 405-9).

Kaiser, siyasal transferde "irade" unsuruna vurgu yapmak suretiyle, ortak ekonomik veya teknolojik yapısal dinamiklerden kaynaklanan benzeşme durumlarını dışarıda bırakır. Bunları transferi kolaylaştıran koşullar arasında ele alır. Ayrıca modernleşme teorisinin "özcü" yayılma anlayışını ifade eden, hâkim bir merkezden çevreye doğru irade dışı yayılmayı da dışarıda bırakır (Kaiser, 2005: 404). Bununla birlikte, dogmatik yapısalcılığın yerine aşırı bir öznelciliğin konması tehlikesine karşı araştırmacıları uyarır. Farklı kültürel, sosyo-ekonomik ve politik ortamlar arasında aracılık yapan öznelere, onların fikir ve çıkarlarına vurgu yapan transfer anlatılarının genellikle yapısal (özellikle ekonomik) koşulları ihmal ettiğine dikkat çeker. Eğitim sistemleri gibi görünüşte ekonomik olmayan kurumların bile ekonomik birtakım nedenlerle transfer edildiğini; teknolojik ilerleme, ekonomik başarı ve toplumsal istikrarı sağlayacak en uygun kurumsal ortam arayışının sözü edilen döneme damga vurduğunu ifade eder (Kaiser, 2005: 416).

Düşünce ve pratiklerin transferi/ithali yaklaşımı; kültürün melez niteliğine vurgu yaparak ve bu transfer sürecinde elitlerin oynadığı role dikkat çekerek, hem kapitalizmin dünya sistemi olarak gelişiminin üstyapıda yarattığı evrensel değişimleri hem de model-bağımlı modernleşmeyi kavrama olanağı sunması bakımından Fransa-Türkiye karşılaştırmasında faydalanılması gereken bir yaklaşım olarak ortaya çıkmaktadır. Siyasal partilerin söylem ve eylem repertuarları, transferin mal olma biçimleri, başarı ve başarısızlıklarının tespiti; evrensel-yapısal ve özgül-olumsal unsurları ayırt etmede yardımcı olabilir.

Model-bağımlılık, "dünya sisteminin batı yarım küresinde billurlaşan *modernlik deneyimlerinin* siyasal-idari, ekonomik ve askeri-teknolojik alanlarda ilham kaynağı kognitif-kurumsal modeller olarak ortaya çıkması, ve seçkinler tarafından yerel düzeylerde yeniden üretilmesi sürecidir" (Açıkel, 2007: 80). Eisenstadt'ın "çoklu modernlik" kavramıyla ortaya koyduğu gibi, dünya-sistemi içinde farklı tarihsel konfigürasyonlardan kaynaklanan farklı modernlik tezahürleri bulunmaktadır ve bunlar üçüncü dünya seçkinlerini esinlendirmiştir. Kapitalist modernite; sınıfsal ilişkiler, sanayileşmenin biçimi, devlet gelenekleri, demokratikleşme tarihi vb. açıların yanı sıra sekülerleşmenin niteliği açısından da farklılaşmıştır. Seçkinlerin model tercihlerini yaparken onlara etki eden "kurumsal birikimler, küresel sistemik etkiler ve kuşak mirasları"; elit blokları arasındaki mücadeleler; alt-modeller; melezlenmeler; karşılaştırmada incelenmesi gereken konular olarak öne çıkmaktadır (Açıkel, 2007; Hamilton, 2002).

Osmanlı-Türk modernleşme projesi incelediğimiz dönemde baskın olarak Fransız modernleşmesinden esinlenmekle birlikte, 19. yüzyıl sonundan itibaren her iki proje üzerinde dünya sisteminin bütününün etkisi ya da yine her iki proje üzerinde doğrudan ve dolaylı bir Alman etkisinin varlığı da önemli birer değişken olarak önümüzde durmaktadır. Fransa örneğinin ayrı bir modernleşme modeli sunduğu açıksa da bir ideal tip olarak "Fransız modeli" ile Fransız toplumsal gerçekliğini özdeş kabul etmek mümkün değildir. Bu nedenledir ki Fransız laikliğinin karmaşık yapısı birbirinden farklı okumalara kaynaklık edebilmiştir.

Örneğin Jean Baubérot Fransız laikliğinin tarihsel yalıtılmışlık içinde, istisnai bir durum olarak gelişmediğini öne sürdüğü makalesinde 1905 yasası ve okullarda laik ahlak müfredatı gibi Fransız laikliğinin kurucu unsurlarının inşasında Kant'tan,

Budist öğretiden, Konfüçyus'tan, Locke'dan, ABD ve başka ülkelerin yasalarından vs. yararlanıldığını ortaya koymuştur (Baubérot, 2008). Öte yandan, "farklılaşma" (*divergence*) vurgusunu eleştirirken "benzeşme" (*convergence*) vurgusunda da aşırılığa gidilmemeli, karşılaştırmalı tarihin "anakronik yanlış anlamaları temizleme" ve farklılıkları tespit etme amaçları hatırlanmalıdır. Baubérot'nun yaptığı gibi laiklik bugünden bakılarak çok geniş bir şekilde tanımladığında ("birey olarak veya grup halinde serbestçe konuşma ve ibadet etme özgürlüğü, devletin ve kurumların dini ve siyasal inançlardan ayrılması; doğrudan veya dolaylı hiçbir ayrımcılığın yapılmaması") (Baubérot, 2008: 23-24) çoklu modernite gözden kaçmaktadır.

Siyasal transfer literatürü, son olarak, yabancı örneklerin taklidinin "olumsuz" bir olgu olduğuna ilişkin normatif görüşün bilimsel bir varsayım olarak kendini kabul ettirmesine karşı bilgi ve kavrayışımıza katkı sağlaması açısından önemsenmelidir. Fethi Açıkel'in (2007: 81-82, 110) belirttiği gibi, yerli olanın iyi ve sahici, yabancı olanın kötü ve yüzeysel olduğunu varsayan "taklitçilik" eleştirisi, medeniyetin kurumsal öykünme yoluyla yayılmasını ve çevre dünyanın da uzun zaman zarfında eklemlenmeler yoluyla dönüşmesini analiz dışı bırakmaktadır. Oysa kapitalist modernleşmenin yayılma mantığı budur.

Karşılaştırmalı tarihsel çözümlemenin betimleme değil açıklamaya yöneldiğini belirtmiştik. Bu amaç doğrultusunda bir nedenler kümesine ulaşmak üzere her iki örnekte araştırılacak başlıca faktörler (i) Eski Rejim'in din-devlet ilişkisi mirası, (ii) Dünya-tarihsel bağlam, (iii) toplumsal sınıflar açısından din ve siyaset, (iv) Seküler ahlak felsefesi geleneğinin birikimi, (v) Cumhuriyetçi ideoloji ve seçkinlerin nitelik ve tercihleri, (vi) Muhafazakârların görüşleri ve yeni rejimle ilişkileridir.

E. KAYNAKLAR

Betimleme yerine açıklama, bir başla ifadeyle tarihî belgeden anlatıya gitmek yerine sorun ve teoriden belgeye gitme tercihi, tarihsel sosyolojik çalışmalarda mümkün olduğunca birincil kaynaklara başvurulması gerekliliğini ortadan kaldırmaz. Fransa'ya ilişkin bölümlerde yararlanılan birincil kaynaklar üç ana gruba ayrılmaktadır. Birincisi Cousin, Durkheim, Bergson, Bayet gibi önde gelen

felsefecilerin ve sosyologların ahlak üzerine çalışmaları, ikincisi özellikle önemli eğitim reformcularının/bürokratlarının kaleme aldığı laik ahlak ders kitapları, son olarak yasal-idari metinler (1905 Yasası, Ferry'nin öğretmenlere genelgesi vs.).

Bununla birlikte erişim, dil, zaman vb. kısıtlar nedeniyle karşılaştırmalı çalışmalarda ikincil kaynaklara önemli ölçüde başvurulması kaçınılmazdır. Haupt'a göre bu durumun yaratacağı kısıtları aşmanın temel yolu karşılaştırılan birimlerde tarih yazımındaki güncel tartışmalara vakıf olmaktır. Böylelikle ulusal farklılıklara aşırı bir vurgudan kaçınılabilir ve ikincil kaynaklar eleştirel bir bakışla değerlendirilebilir (Haupt, 2007: 6-8). Fransa'daki sosyo-ekonomik, siyasal ve entelektüel süreçlerin incelenmesinde ağırlığı ikincil kaynaklar oluşturduğundan bu husus önemlidir. Fransız tarih yazımında güncel tartışmalara (çatışma odaklı/revizyonist tarih yazımı) zaten çalışmanın bir parçası olarak özellikle İkinci Bölüm'de Yeni Ahlak Eğitiminin Niteliği Üzerine Güncel Tartışmalar altbaşlığında değinilmektedir.

Osmanlı ve Türkiye bölümlerinde ise birincil kaynaklara daha yoğun olarak başvurulmuştur. Birinci olarak, özellikle ahlak eğitiminin politik ve pedagojik bir gündem haline geldiği 1940'lı yıllardaki tartışma ve açılımları anlamak üzere Türkiye Büyük Millet Meclisi tutanakları ile Milli Eğitim şuraları rapor ve tutanakları incelenmiştir. İkincisi, başta 1930'lar boyunca Yurt Bilgisi derslerinde okutulmuş olan *Vatandaş İçin Medeni Bilgiler* olmak üzere, ahlak konularına yer verilen kimi yurt bilgisi, felsefe ve sosyoloji ders kitapları incelenmiştir. Üçüncü ve en büyük grubu oluşturan birincil kaynaklar; gerek Osmanlı döneminde gerek Cumhuriyet döneminde önde gelen siyaset, eğitim ve düşünce adamlarının laiklik ve ahlak üzerine eserleridir.

BİRİNCİ BÖLÜM

19. YÜZYIL FRANSIZ SEKÜLERLEŞMESİ, SEKÜLER AHLAKIN GELİŞİMİ VE ÜÇÜNCÜ CUMHURİYET'TE LAİKLİK POLİTİKALARI

1.1. FRANSA'DA SEKÜLERLEŞMENİN TARİH-ÖNCESİ

1.1.1. Gallikanizm'in Doğuşu

Giriş bölümünde, Hıristiyanlığın özü itibariyle dinsel ve dünyevi alanı ayırdığı, bu nedenle din-devlet ayrılığının ancak Hıristiyan toplumlarında mümkün olduğu varsayımının sorgulanmaya muhtaç olduğunu söylemiştik. Bu varsayım, İslam toplumlarında laikliğin mümkün ya da "doğal" olmadığı sonucuna götürdüğü için tartışılması önem arz etmektedir. Bu bakımdan Fransa örneği, dinsel-dünyevi iktidar ayrımının tarihsel oluşumunu ve aralarındaki ilişkinin yapısal dönüşümünü okumak için ideal bir örnektir.

Roma Katolik Kilisesi'nin devletten bağımsızlığını Katolik teolojisinde aramak tarih dışı bir yaklaşım olacaktır. Bunun yerine, Geç Antik Çağ ve Ortaçağ'da Hıristiyan Avrupa'da devletin göreli gücü, toprak sahiplerinin devletle ve birbirleriyle ilişkisi gibi tarihsel faktörlere bakılmalıdır. Monarşilerin/merkezi devletin zayıf olduğu feodal Ortaçağ boyunca Kilise ayrı bir kurumsal yapı geliştirmiş ve önemli bir güç oluşturabilmiştir. Toplumsal sistemi meşrulaştırmada oynadığı başat rol, kralların Kilise'yi himaye etmesi sonucunu beraberinde getirse de, özellikle güçlü monarşilerin ortaya çıktığı dönemde bu himayenin karşılığında Kilise hiyerarşisi ve toprakları üzerinde kısmi denetim elde etmek istemeleri gerilimlere yol açmıştır. Gallikanizm Fransız topraklarında bu gerilimin kral lehine çözümlenmesinin teorisi ve pratiğini teşkil etmektedir.

Fransa kralı 4. Philip (Yakışıklı Philip) ile Papa VIII. Boniface arasında Kilise'nin vergilendirilmesi ve papazların denetimi konusunda yaşanan anlaşmazlık (1302) kralın papayı esir etmesi ve tahtını doğrudan Tanrı'dan aldığını ilan etmesine yol açtı ve Gallikanizm gelişmeye başladı. Bu olay papaların Avignon kentinde ve Fransız kralının etkisi altında bulunduğu "Babil Esareti" dönemini (1309-1378) başlattı. Ardından biri Avignon'da diğeri Roma'da iki papanın Kilise üzerinde hak

iddia ettiği “Büyük İkilik” dönemi (1378-1417) geldi. Fransa, Kastilya, Navarra ve İskoçya, Avignon papalarına; İtalyan devletlerinin çoğu, Portekiz, Kutsal Roma İmparatorluğu ve İngiltere, Roma papalarına bağlılık gösterdi. Desteklediği papayı kendi lehine düzenlemeler yapmaya zorlayan dünyevi yöneticiler, ulusal kiliselerini fiilen inşa etmeye başladılar. 1438’deki Bourges Yönetmeliği ve 1516’daki Bologna Konkordatosu bu sürecin temel adımlarını oluşturdu. Papa X. Leo ile I. Francis arasında imzalanan Bologna Konkordatosu ile Fransa kralı idari ve mali bağımsızlığını teyit etti. Özellikle piskoposlar ve manastır başrahiplerinin kral tarafından aday gösterilmeleri Fransız kilisesinin krala bağlı unsurlardan oluşmasının yolunu açtı (Merriman, 2004: 91-92; Price, 2012: 64, 76-77).

Protestan reformunun arifesinde gerçekleşen bu durum Fransız monarşisinin reformasyona gösterdiği sert tutumun ve reformasyonun Fransa’da sınırlı biçimde yayılmasının başlıca nedenidir. Öte yandan kraliyet yönetiminin bir dağılma ve soylu aileler arası mücadele sürecine girdiği 1559-1598 döneminde ise iç savaş din savaşları biçimini almıştır. Din savaşlarının şiddetinin en büyük sembolü dört günde 10.000 Protestan’ın öldürüldüğü Aziz Bartholomeus Yortusu katliamı (1572) olagelmiştir. Kriz, tahtın meşru varisi ancak bir Protestan olan Navarralı Henry’nin (IV. Henry) kral olmasıyla derinleşmiş, ancak İspanyol müdahalesi ve köylülerin radikalleşmesi üzerine uzlaşmacı yaklaşım güçlenmiştir. IV. Henry’nin 1593’te Katolikliğe geçmesiyle siyasal durum düzelmeye başlamış ve monarşik otorite yeniden tesis edilmiştir. 1598 Nantes Fermanı bir yandan Katolikliği Fransa’nın resmi dini ilan ederken, diğer yandan batı ve güneybatıda Protestan soyluların egemen olduğu yerlerde tahkim edilmiş kentlerde ibadet özgürlüğünün garanti altına alınması da önemli rol oynamıştır. Kralın silahlı güç üzerinde tekel kurduğu, etkin bir vergi sistemi geliştirdiği, soyluları devlet hizmetine soktuğu mutlak monarşiler döneminde ise bu uzlaşma çökecek, Protestanlığa yönelik yeni bir saldırı dalgasını takiben 1685’te Nantes Fermanı yürürlükten kaldırılacaktı (Merriman, 2004: 138-49; Price, 2012: 77-79, 86-87).

Görüldüğü gibi sekülerleşme sürecinin başlangıcı mutlakiyetçi devletin kuruluşuyla yakından ilgilidir. Din savaşlarının (ya da din adına yapılmış savaşların) bıraktığı izler ve tekrarlanmaması için verilen mücadeleler, Aydınlanma düşüncesinin gelişimi, kapitalizmin daha önceki sosyal formasyonlarda iktidarı örten

dinsel perdeyi kaldırması, kentleşme ile birlikte doğaya bağımlılığın azalması, modern bilimin gelişmesi vb. gelişmeler sekülerleşmeyi yeniden ve yeniden şekillendirmiştir.

1.1.2. Fransız Aydınlanması ve Laik Ahlakın Doğuşu

Laik ahlakın kökeninde din ve ahlak arasındaki bağın sorgulanışı yatar. 18. yüzyıldan önce bu kuşkucu yaklaşım kendini çok sınırlı olarak göstermiştir. 17. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olan Fransız protestan filozof Pierre Bayle, Hıristiyan olmanın zorunlu olarak iyi insan olmak anlamına gelmediğini, inananların ateistlerden daha erdemli olduklarının söylenemeyeceğini, Tanrı inancı olmadan da ahlaklı bir toplumun mümkün olduğunu ilk kez açıkça ifade etmiştir. 1750'lerden itibaren Fransa'da eleştirel ama "her türden hoşnutsuzluğu haklı çıkarmaya hizmet eden karmaşık bir düşünsel iklimin" gelişmesi söz konusuydu. Bu iklimin sembolü ve meyvesi Ansiklopedi (*Encyclopédie*) hareketiydi. Yerleşik değerlere, soyluların ve ruhban sınıfının imtiyazlarına yönelik bir nefret, meritokrasi savunusu, yurttaşlık hakkı talebi, politik ve iktisadi özgürlük isteği ve aklın egemenliği; Aydınlanma filozoflarının temel ortak düşünceleri bunlardı. Bu dönemde Montesquieu, Voltaire, Dideot, Rousseau gibi pek çok filozof akla dayalı bir ahlak fikrini, dinden bağımsız bir adalet sevgisini savunmaya başlamıştır. İncil Eleştirisi[15] geleneğinden de yararlanan Aydınlanma filozofları ahlak ve Tanrı fikirlerini teolojide değil, doğanın gözlemlenmesinde ve insan doğasında aramışlardır (Price, 2012: 104-105; Stock-Morton, 1988: 10-11).

Öte yandan, Aydınlanma filozofları Tanrı fikrine karşı değildi; çoğu deistti. Onların gözünde tüm insanlarda doğuştan bulunan doğal din Tanrısal kaynaklı idi (Stock-Morton, 1988: 12). İnsanda ahlakın kaynağı olarak doğa (*nature*) ve terbiye (*nurture*) unsurlarının her ikisi de bu dönemde dile getirilmiş, ancak giderek terbiyenin ve onunla ilişkili olarak toplumun rolü artmıştır. Toplumsal ahlak ve ahlak eğitimi fikirleri özellikle Rousseau ile birlikte belirginleşmiştir (Stock-Morton, 1988: 12-14).

---

[15] Ahlak öğretilerinin İncil'e sonradan eklendiğine, kitaptaki ahlaki tutarsızlıklara vs. vurgu yapan gelenek (Stock-Morton, 1988: 11).

Rousseau toplumsal hayatı önceleyen bir ahlaktan söz edilemeyeceği düşüncesindedir. O, toplumsal ahlak-bireycilik paradoksunu genel irade kavramıyla çözme gayretindedir. Evrensel ve Tanrısal kaynaklı bir adalet olgusu varsa da, insan buna akıl yoluyla değil, toplumsal sözleşme ve göreneklerle yaklaşır. Toplum, üyelerinin toplamından farklı, ayrı bir ahlaki varlıktır. Toplumsal ahlak temelde yasa tarafından şekillendirilse de Rousseau, kişilerin görevlerini sevmelerini sağlayacak bir sivil (*civil*) dine olan ihtiyacı da vurgular. Cumhuriyetin temelini oluşturacak olan sivil din, Hıristiyanlığın, güçlü ve her şeye kâdir bir Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü gibi paganizme üstün unsurlarını özümsemeli; bunların yanında iyi ve kötü karşısında ortak bir ödül ve ceza sistemi, toplumsal sözleşme ve yasaların kutsallığı vb. dogmaları da içermelidir. Vatansever ve işbirliğine açık vatandaşların yetiştirilmesi hedefiyle herkes için eşit bir devlet eğitimi de Rousseau'nun önem verdiği konulardan biridir (Audier, 2006: 42-43; Stock-Morton, 1988: 15-18).

Rousseau ileride Üçüncü Cumhuriyet'i kuracak koalisyonun temel bileşenlerinden olan "radikal küçük adamların" (küçük zanaatkarlar, dükkan sahipleri, çiftçiler ve meslek sahipleri) ideologudur. Bazı açılardan ilerlemeye inanan ama ilerlemenin mantıksal sonuçlarını izlemeye hazır olmayan (çünkü liberal ilerleme pek azını burjuvaya, çoğunu emekçiye dönüştürecekken sosyalist ilerleme de hepsini emekçiye dönüştürecekti) bu küçük burjuva radikaller sınıfı, Aydınlanma felsefesinin amorf yapısı içinde kendi sözcülerini ve kendine uygun görüşleri buluyordu (Hobsbawm, 2005: 268). Bu öyle bir yapıydı ki mutlak kralların, meşruti monarşi peşindeki soyluların, güçlenmeye başlayan burjuvaların da sözcülerini aynı anda barındırıyordu. Ancak kitleler henüz sahnede yoktu. Aydınlanma düşünceleri; taşra akademileri, salonlar, Mason locaları, okuma odaları ve kafelerde toplanan eğitimli çevrelerde ilgi görmekteyse de nüfusun büyük bölümü bu düşüncelerden etkilenmemişti. Matbaalarda ağırlıklı olarak basılan eserler hala dinsel eserlerdi (Price, 2012: 106).

Soylular arasında dinsel kayıtsızlık yeni değildir; on yedinci yüzyıl sonlarına kadar uzanmaktadır. Benzersiz olan, kitlelerin sekülerleşmesiydi ve bu, uzun 19. yüzyıl olarak adlandırılan 1789-1914 döneminde (büyük ölçüde de 1789-1848 arasında) gerçekleşecekti (Hobsbawm, 2005: 238). Bunun kaynağında; ticaretin yayılması, kentleşmenin artması, modern bilimin yükselişi, kapitalizmin ihtiyaç

duyduğu emek gücünün üretim ve yeniden üretim mekanizmalarının farklılığı, uluslaşma ve benzeri gelişmeler kümesi yer alır.

Giriş bölümünde kapitalizm ve yeni bilgi yapılarını ele almış, bu çerçevede sekülerleşme sürecini uzun dönemli, yapısal kaynaklı ve dünya ölçeğinde bir eğilim olarak ele almayı savunmuştuk. Dinsel dünya görüşünden uzaklaşma; tepkisel, yerel, geçici bir hal değil, onun modern çağın ihtiyaçlarına cevap verememesinin yarattığı uzun erimli ve evrensel bir süreçtir. Bu dünya-tarihsel sürecin "sekülarizmler" olarak birçok farklı biçimde yaşanmasını sağlayan, ona çeşitli "an"larda veya "vaka"lardaki politik biçimini veren, uzun 19.yüzyıldaki sermaye ve ideolojiler çağının gelişmeleri olmuştur. Bu nedenle Üçüncü Cumhuriyet laikliğini anlamak için 19. yüzyılda din-devlet ilişkileri, dinden uzaklaşma, anti-klerikalizm ile laik ahlak felsefesinin gelişimi incelenmelidir.

1.2. 19. YÜZYILDA FRANSA'DA SEKÜLERLEŞME: İKİ FRANSA'NIN OLUŞUMU

1.2.1. Devrim ve Din

Fransız Devrimi'nin din-devlet ilişkileri ve sekülerleşme açısından kalıcı ideolojik ve kurumsal mirası; kilise mallarına el konulması ve idari reform süreçlerinde yatmaktadır. İdari reforumun etkisi çok boyutludur; papazların devlet memuru haline getirilmesinden medeni nikaha, tarikatların tasfiyesinden zorunlu eğitim düşüncesine uzanır. 1793-94 döneminde Paris'te ve taşrada anti-katolik taban hareketlerinin yükselmesi, papazlara yönelik baskılar, kiliselerin tahrip edilmesi ve kapatılması, bazısının "Akıl Dini"nin tapınakları haline getirilmeleri, Pazar gününü yok sayan devrimci takvimin getirilmesi vs. yaşansa da (Tallett, 1991: 1) bizzat Jakoben liderler bir yıl kadar süren bu Hıristiyanlık karşıtı kampanyaya son vermek ihtiyacı duymuşlardır. Yine de anti-klerikalizm de Devrim'in 19. yüzyıl Fransası'ndaki izleri arasında sayılmalıdır.

Kilise mallarına el konulmasının iktisadi nedenleri belirgindir. El konulmuş toprakların değeri (*biens nationaux*), derinleşen mali krizi çözmek için basılan hazine bonolarının karşılığı olarak düşünülmüştür. *Biens nationaux* sahipleri daha çok

burjuvalar arasından çıkmış ve sonraki yüzyılda eski rejimin ideolojik olarak restore edildiği dönemlerde dahi eski mülkiyet yapısının restorasyonunun önündeki temel engellerden birini teşkil etmişlerdir. Toprak iskânı geniş kitleleri devrim sürecine kazanmak için ise bir araç olamamıştır. Kiliseye ve göç eden soylulara ait el konulan araziler başlangıçta küçük parçalara ayrılmış ve satışında uzun vadeli ödeme imkânları getirilmişse de, devlet gelirlerini acilen artırma ihtiyacı, depozito koşulu ve müzayede yöntemi gibi yoksulların aleyhinde mekanizmaların geliştirilmesine yol açmıştır. Böylece satılan toprakların üçte ikisi burjuva alıcıların eline geçmiştir. Dolayısıyla devrimin feodal vergilerin yükünü ortadan kaldırmak dışında kırsal nüfusun ekonomik durumunda büyük bir değişikliğe yol açmadığını söylemek mümkündür. Bu yüzden kırsal kesimde devrime pozitif bir bağlılık oluşmamış ve köylü kitleleri ulusal siyasi meselelere ilgisiz kalmıştır (Price, 2012: 139-43).

Soylulukla Kilise yönetimi arasında özdeşleşme durumu –örneğin 1774 ve 1793 arasında atanan piskoposların sadece %1'i soylu değildi (Price, 2012: 107)- feodalizme yönelik tepkinin kiliseye yönelmesinde önemli bir etken olmuştur. Yerelliklerdeki sosyo-politik durum burada belirleyicidir. Paris, Normandiya, Rhône Geçidi ve Orta Fransa'nın bazı bölgelerinde dinsel ibadetlerin yerine getirilmesinde ciddi bir azalma olduğu, buna karşılık diğer birçok yerde de din adamlarına verilen desteğin arttığı iddia edilmektedir (Price, 2012: 152-53). Bununla birlikte, köylüler asi papazları destekledikleri yerlerde bile eski kilise mülklerini ele geçirmekten çekinmiyorlardı. Dolayısıyla, din meselesini karşı-devrimci seferberliğin tek hatta temel nedeni olarak görmek doğru olmayacaktır. Toprak iskânı konusundaki hayal kırıklığı, toprakların yakın kentlerdeki burjuva spekülatörlerce alınması, bunların kiralarının yüksekliği, vergilere ve zorunlu askerliğe tepki, kentlerin ve askerlerin ihtiyaçlarını karşılamaya dönük çeşitli önlemlerin yarattığı sıkıntılar dinsel söylemleri körüklemekteydi. Özellikle kırsal alt sınıfların askeri deneyime sahip soyluların önderliği altına girdikleri yerlerdeki ayaklanmalar (Vendée ve Güney Anjou gibi) Devrim için büyük bir tehdit haline geldi (Price, 2012: 155).

İdari reformun bir parçası olarak 12 Temmuz 1790'da çıkarılan Fransız Kilisesi Temel Yasası'na göre, bölge papazları ve piskoposlar yerel ve bölgesel seçim meclisleri tarafından seçilecekti. Üstelik seçmenlerin Katolik olması da gerekmiyordu. Yasa kiliseyi, papanın kabul edemeyeceği biçimde devlete ve sivil

topluma tâbi kılıyordu. Kilise mülkleri yerel yönetimlere devredildi. Papaz ve piskoposların "memuriyete" başlayabilmek için sadakat yemini etmek zorunda bırakılmaları üzerine Papa VI. Pius reformları kınadı. Piskoposların ezici çoğunluğu yemin etmeyi reddederken, ruhban sınıfının alt kademelerinde ise yemin etme oranı yarı yarıya idi. Devrimci rejime yönelik olumsuz tavır içinde olan bölgelerde papazlarının savunulması vd. dinsel söylemler önemli bir yer tutacak ve sonraki yüzyıla da izler bırakacaktı (Latourette, 1958: 139-41; Price, 2012: 140).

Eğitim reformu devrimci programda merkezi bir yer tutmaktaydı. Çünkü eğitim bir yandan endüstri ve serbest mesleklere girişi, yani sosyal mobiliteyi sağlayacak, diğer yandan siyasal ve medeni haklardan yoksun bırakılmış kesimlere vatandaşlık erdemlerini öğretmenin aracı olacaktı. Meclise konuyla ilgili çok sayıda teklif sunulmuş ancak içerideki huzursuzluklar ve dış tehdidin yanı sıra uzlaşma bulunmaması nedeniyle, hedeflenen ulusal eğitim sistemi gerçekleştirilememiştir. Ancak 1793'te, o da devlet kontrolünü ilköğretimle sınırlandıran plan Konvansiyon tarafından onaylanmıştır (O'Connor, 2008: 233-36).

Fransız Devrimi Aydınlanma'nın deizme dayalı doğal ahlak anlayışıyla, cumhuriyetçiliğe dayalı vatandaşlık dini (civic) anlayışının bir karışımını ortaya çıkarmıştır. Danton ve Robespierre bile antiklerikal radikalizmin içinde taşıdığı ateist eğilimlerden korkmuştur. Din eğitiminin okullardan çıkarılması için çalışma ve çağrılar yapıldıysa da din okuldan çıkmamış ama vatandaşlık ahlakı eğitimi eklenmiştir (Stock-Morton, 1988: 22-27). Ahlak eğitiminde devletin hakları ile ebeveynlerin hakları da ilk kez bu dönemde tartışma konusu yapılmıştır (Stock-Morton, 1988: 26). Zira devlet artık daha önce kilisenin üstlendiği görevleri üstlenmeye başlamıştır. Bu çerçevede, Devrimci Meclis dinin varlığını tehdit etmeyi tasarlamamışsa da, "tefekkür halindeki yararsız tarikatlar" ve "savurgan ve verimsiz eğitim ve sosyal yardım tarikatları" da zaman içinde tasfiye edilmiştir (13 Şubat 1790 ve 18 Ağustos 1792 tarihli emirlerle) (Price, 2012: 139).

1.2.2. Napolyon ve Konkordato Düzeninin Yeniden Kuruluşu

Devrimci radikalizmi bastıran ancak 1789 Devrimi'yle kurulan modern devlet yapısını koruyan, geliştiren ve Avrupa'ya yayan Napolyon, Katolik Kilisesi ile

gerilimsiz ama devlet açısından avantajlı bir ilişki kurmak peşindeydi. Devrimin ortaya çıkardığı klerikal bölünme ortadan kaldırılmalı, tek ve ideolojik olarak güçlü ama imparatora tabi Gallikan kilisesi yeniden kurulmalıydı. Bu amaçla, 1801 yılında Napolyon ile Papa VII. Pius arasında bağıtlanan Konkordato, Katolisizmin Fransız halkının çoğunluğunun ve Konsüllerin dini olduğunu belirten bir Giriş bölümü ile 17 maddeden oluşuyordu. Napolyon ayrıca sonradan tek taraflı olarak Konkordato'ya hem Katolik hem de Protestan kiliselerle ilgili düzenlemeler içeren[16] Organik Maddeler ekleyecekti.

Konkordato'nun daha ibadet özgürlüğünü düzenleyen ilk maddesinde kamu selameti için devletin gerekli gördüğü asayiş kurallarına uymak kaydının ifade edilmesi, modern devlet-din ilişkilerindeki büyük dönüşümün göstergesiydi. Eskiden olduğu gibi piskoposlar hükümet tarafından belirlenecek, papalık tarafından atanacaktı. Buna karşılık piskoposlar da bölge papazlarını belirleyebilecekti. Din adamları, katedral meclisleri ve papaz okulları kurabilecek, kiliselerin kullanım hakkına sahip olacaktı. Kilise mülklerinden feragat etmek karşılığında piskopos ve bölge papazlarının maaşları devlet tarafından ödenecekti. Din adamları hükümete bağlılık yemini edeceklerdi. Konkordato, piskoposun yetki alanının istisnalarını kaldırarak ona büyük bir yetki bahşediyordu. Ayrıca katedral ve papaz okulları dışında tüm dinsel kurumları ortadan kaldırıyordu; bundan tarikatların var olamayacağı sonucunu çıkarmak mümkündü. Evlilik takdisi ancak medeni nikâhtan sonra yapılabilecekti (Acomb, 1941: 12-15).

Konkordato başlangıçta her iki tarafın da isteklerini karşılayan bir anlaşmaydı. Katolikliğin resmi din olmasa da "büyük çoğunluğun dini" olarak ifade edilmesi, Jakoben dönemdeki kilise açısından yıkıcı sürecin ardından gelmesi bakımından, Papa tarafından Fransa'nın "yeniden Katolikleşmesi" olarak görülmüş olabilir. Ayrıca piskoposların atanmasında Vatikan'a bir miktar söz hakkı verilmiştir. Bununla birlikte özellikle Papa'nın anlaşmaya dâhil edilmesini hiçbir zaman kabul etmediği Organik Maddeler aslında Kilise'yi devlet vesayetine sokmuştur. Papa'nın Fransız hükümetinin izni olmadan Fransız Katolik Kilisesi'ni ilgilendiren hiçbir belge yayımlayamayacak oluşu, Papalık temsilcilerinin Fransa'da herhangi bir etkinlikte bulunabilmek için hükümetten izin almaları şartı, piskoposların

[16] 1808'de çıkarılan bir dizi kararnameyle Yahudilere de benzer hak ve yükümlülükler getirildi (Acomb, 1941).

hükümetten izin almaksızın Vatikan'a gitmelerinin yasaklanması, Organik Maddeler aracılığıyla kurulan kontrol sisteminin unsurlarıdır (Çitak, 2006: 146).

Konkordato riskli bir anlaşmaydı ancak Napolyon'dan sonraki 4 rejim – Restorasyon (1815-1830), Temmuz Monarşisi (1830-1848), II. Cumhuriyet (1848-1851), II. İmparatorluk (1851-1870)- ve III. Cumhuriyet'in yarısı boyunca -yüz yıldan uzun süre- yürürlükte kaldı. Bu sürede gerek devlet gerekse Katolik Kilisesi anlaşmanın sürmesinin yararına olduğunu düşündü ve anlaşmazlık noktalarını görmezden geldi (McManners, 1972: 4-5). Zaten Kokordato'nun kimi hükümleri muhafazakâr rejimler altında uygulanmaz hale geldi. Örneğin din adamları cumhuriyete bağlılık yemini etmemeye başladılar. Devlet piskoposları atamadan önce Roma'nın onayını almaya başladı. Devlet, Organik Maddeler'in bir kısmının da ihlal edilmeye başlanmasına göz yumdu; örneğin piskoposlar istedikleri zaman seyahat edebiliyorlar, papalık açıklamaları devletin onayı olmadan basılabiliyor, Gallikan hakların temel taşı olan 1682 Deklarasyonu'nun papaz okullarında öğretilmesi zorunluluğu artık hayata geçirilmiyordu. Bu durum, başka hak ve ayrıcalıklarla desteklenince kiliseye çok güçlü bir konum sağladı (Acomb, 1941: 14-15).

"İki Fransa"nın oluşumu 1815'te egemen olan muhafazakâr güçlerin yeniden Hıristiyanlaştırma (*rechristianization*) hamlesi ile yakından ilişkilidir. Önce Devrim'le birlikte sahneye radikalizm çıkmış, ona karşı değişimin hiç olmaması ya da yavaş olması gerektiğini savunan muhafazakâr ideoloji değişimi geri döndürmeye ve yavaşlatmaya çalışmıştır. Buna tepki olarak alt ve orta sınıfta anti-klerikalizmin yükselişine de tanık olunmuştur. Sonraki iki bölümde bu iki gelişme ele alınmaktadır.

1.2.3. Devlet, Din ve Eğitim: Katolisizmin Restorasyonu ve Eğitim

Katolik Kilisesi devrimle kaybettiği gücünü Bourbon hanedanından 10. Charles'ın krallığı altındaki Restorasyon döneminden (1815-1830) itibaren geri kazanmaya başlamıştır. Bu yeniden güçlenme sürecinin unsurları arasında, pazar günleri çalışmanın yasaklanması, birçok özel okulun açılması, kilisenin orta ve yüksek öğrenim üzerinde denetim kurması, sınıf atlama arayışındaki şehirli ve köylü

alt sınıfların mahalli düzeyde papaz olarak istihdam edilişinde artış, tarikatların (özellikle de kadın tarikatlarının) sayısında artış sayılabilir (Parry ve Girard, 2002: 26, 32).

1830 Devrimi'yle birlikte kurulan, Orleans hanedanından Louis-Philippe'in yönetimi Temmuz Monarşisi olarak adlandırılır. Bu liberal-muhafazakâr ittifak döneminde Fransız halkı devlet eliyle modernleşmenin ve diğer yandan düzenin sağlanmasının modern bir aracıyla tanışır: eğitim. Zira 1830 devrimi kitleleri yeniden tarih sahnesine çıkarmıştı; cumhuriyetçi basın güçlenirken işçiler de örgütleniyor ve hatta 1831'de Lyon'da olduğu gibi silahlı kalkışmalar yaşanıyordu. Temmuz Monarşisi bu gelişmeler karşısında bir yandan sert bir baskı politikası izlerken diğer yandan 1833 ilköğretim yasası (Guizot Yasası) ile toplumsal düzenin yeniden tesisini hedefliyordu. Dinsel eğitim yoluyla alt sınıfların "ahlakını düzeltmek", Fransızcanın kullanımını teşvik etmek, ulusal birliği güçlendirmek amaçlanıyordu (Price, 2012: 201-202).

Zorunlu eğitim gündeme ancak II. Cumhuriyet döneminde geldi. Ancak, Parry ve Girard'a göre, nasıl ki Devrim soyluların çoğunu sarsmış ve dindarlaştırmışsa 1848 Devrimi de aynısını burjuvaların çoğu için yapmıştır (Parry ve Girard, 2002: 33). Haziran Günleri'nden sonra II. Cumhuriyet sağa çark etti ve seküler eğitim projeleri rafa kaldırıldı[17] zira Voltaireci liberaller Katolik eğitim sisteminin meziyetlerini keşfettiler; Katolik okullar işçi sınıfından gelen çocuklara bu dünyaya ilişkin bir kabullenmeye karşılık bir öteki dünya avuntusu sunuyorlardı (Magraw, 2002: 50).

Bu çerçevede, II. Cumhuriyet sırasında 11 Ocak 1850'de çıkarılan bir yasayla tarikat üyelerinin ilkokullarda öğretmenlik yapmasına izin verilmiştir. Ardından 15 Mart 1850'de çıkarılan Falloux Yasası da özel okul açmayı bir ayrıcalık olmaktan çıkarıp bir hak haline getirdi ve Katolik okulların yükselişini hazırladı. Yasa, Kilise'ye kendi okul ve kolejlerini kurma hakkı vermekle kalmamış, yalnızca yüksek öğretimi değil, ilk ve orta öğretimi de düzenleyen *Université de France*'a[18] kilise temsilcilerini de atamak suretiyle kiliseye eğitimin idaresinde daha fazla söz hakkı

[17] Şubat devriminin ardından eğitim bakanı olan Lazare Hippolyte Carnot'nun hem erkekler hem de kızlar için zorunlu ve parasız eğitim projeleri Temmuz'da bir kenara bırakıldı.
[18] *Université de France* 1808'de Napolyon tarafından, hem yüksek, hem de ilk ve orta öğretimi düzenleme ve denetleme yetkisi verilerek kurulmuş merkezi üst kurumdur.

tanımıştı (Anderson, 1970: 51-53; Parry ve Girard, 2002: 61-62). Yasa ayrıca yerel meclislere özel okullara parasal yardım yapma ve belediye kolejlerini *Université*'nin yetki alanından çıkarıp kiliseye ya da özel öğretmenlere devretme hakkı veriyordu (Anderson, 1970: 57-58).

1851'deki Bonapartist darbeyle kurulan imparatorluk rejiminin temel uygulayıcısı olduğu Falloux Yasası dinden fazla uzaklaşmış bulunan eğitimi "ahlaklılaştırmak" hedefine de sahipti. Bunun için *curé*'nin gözetim ve denetiminin kabulü, komünlerin tarikat eğitimini seçebilmeleri, tarih öğretimi yerine kutsal kitap ve ilmihal vurgusu, öğretmenin iyi bir Katolik gibi davranması, öğrencilerini kiliseye götürmesi gibi önlemler alınmaya çalışıldı (Magraw, 1970: 198-200).

Laik özel okullar da bulunmaktaydı ancak hem az sayıda hem de bilim ve teknik eğitimi verenler dışında etkisizdiler. Katolik okul türleri şunlardı: eğitim tarikatlarının okulları, 1850'den önce kurulmuş bağımsız okullar (ki çoğu zamanla tarikatların eline geçti), piskoposlukların küçük ruhban okulları ve piskoposluklara ait bölge kolejleri. Cizvitler eğitim alanında başı çekiyor, onu *Société de Marie* takip ediyordu. Yeni Katolik okulların özellikle ultramontanist ve uzlaşmaz kanat tarafından yönetilmeleri farklılaşmayı hızlandırdı ve gerçekten de devlet okulları ve özel okulları farklı bir değerler bütünü (*ethos*) geliştirmeye başladılar (Anderson, 1970: 56-64).

Katolik orta öğretim okullarında eğitim daha "edebi" ağırlıklı iken liselerde daha bilimseldi. Din adamları ateizm ve materyalizmle özdeşleştirdikleri bilime şüpheyle yaklaşıyorlardı. Ultramontanizm ve lejitimizmden etkilenen Katolik öğretmenler, Michelet'nin anti-klerikal cumhuriyetçiliğiyle ve yeni Alman İncil eleştirisi ekolüyle özdeşleştirdikleri tarih öğretimi konusunda da şüpheciydiler. Bu yüzden giriş sınavları bilimsel bilgi gerektiren *grandes écoles* öğrencileri ağırlıklı olarak liselerden geliyordu. Yine de, özellikle Cizvitlerin sınavlara yönelik yoğun ve özelleşmiş hazırlık programları sayesinde, 1868'de devlet okulları mezunları ile Katolik okul mezunlarının *grandes écoles*'e kabul oranı 1:4 idi (Anderson, 1970: 77-81, 86).

Kimi araştırmacılar Brittany ve Vendée gibi birkaç yerel istisna dışında İkinci İmparatorluk döneminde Katolik ve laik okul sistemleri arasında büyük farklar bulunmadığını, ailelerin okulları ilkeler uyarınca değil, yakınlık, ucuzluk gibi

koşullara göre seçtiklerini öne sürerler (Anderson, 1970: 67-73). Revizyonist tarihçilerin siyaseti hafife alma, kendiliğindenliği ve toplumsal sürekliliği vurgulama eğilimi, devletin eğitim politikalarında oynadığı rolün ya önemsenmemesi ya da olumsuz yaklaşılmasına neden olmuştur. Okullaşma kendi devinim gücüne ve dinamiklerine sahip, yerel ihtiyaçlardan doğan ve hükümet politikalarından bağımsız bir süreç gibi tasvir edilmiştir. Oysa kilise eğitiminin 19. Yüzyıl boyunca kazandığı ağırlıkta devletin, binlerce laik öğretmenin kovulması, Katolik öğretmenlerin eğitim sertifikası sahibi olma şartından muaf tutulması, yerelliklerde laik öğretmenlerin taciz edilmesi ve okulların kapatılmasına göz yumulması vs. yollarla oynadığı rol göz ardı edilmemelidir (Magraw, 2002: 202-204).

Kimi yerlerde toprak sahiplerinin ve ruhban sınıfının baskısına direnemeyen laik okullar kapanmıştır. Sıkça başvurulan yöntem; anne babaları etkilemek veya tehdit etmek (laik okula giden çocuklara ilk komünyon ayini düzenlememek tehdidi gibi), ayrıca çeşitli suçlamalar yöneltip laik öğretmenlerin konumunu sarsmak suretiyle öğrencileri tarikat okullarına çekmektir. Özellikle büyük topraklara ve dolayısıyla nüfuza sahip yerel soyluların da destek olduğu ve tarikat okullarının parasız hale getirildiği yerlerde bu klerikal kampanyalar başarıya ulaşıyordu (Magraw, 1970: 206-209).

Cumhuriyet karşıtlığı başlangıçta Katolik lejitimistleri imparatorluğa karşı olumlu bir çizgiye itse de, Bonapartizmin gelişmesiyle 1860'larda düşmanca bir bakış egemen oldu. Özellikle Roma sorununda İmparatorun izlediği İtalya yanlısı siyaset şiddetle eleştirilmeye başladı ve yerel dernekler yoluyla papalığa destek komiteleri kuruldu. Bu düşmanlık Katolik okullarda öğrencilere de aktarıldı. Katolik okulların İtalya-Papalık devletleri savaşında papalık güçlerine gönüllü asker, para ve manevi destek sağlaması[19] Fransız devletini Katolik okullarına karşı düşman edecek, bu okullara papalığa sadakati ülkeye sadakatin önüne koyma suçlaması yöneltilecekti. İtalya sorununun emperyal devleti ruhban sınıfının tehlikelerine karşı dikkatli olmaya zorlamasından sonra imparatorluk hükümeti içinde Rouland ve Duruy'nün temsil ettiği antiklerikal bir çizgi de doğmaya başladı (Anderson, 1970: 89; Gogh, 1970: 101-103; Magraw, 1970: 195-97).

---

[19] Roma sorununda kitleler genel olarak devletin yanında durmuştur. Örneğin ilk yıl Papalık ordusuna tüm Fransa'dan yalnızca 781 gönüllü gitti; bunların yarısını Vendéeli genç soylular oluşturuyordu (Gogh, 1970: 147-54).

Kilisenin lejitimizminden şüphe duyan devlet, Katolik okulları gözetim altında tutmaya çalıştı. Örneğin İtalyan savaşlarının hemen ardından gelen, Rouland'ın 11 Mayıs 1860 tarihli genelgesi, laik ilköğretim müfettişlerine tarikat okulları ve onların sınavları üzerinde bir ölçüde kontrol hakkı getiriyordu (Anderson, 1970: 90-92; Magraw, 1970: 200-201). Eğitimdeki çatışmalar 1860'ların sonlarında Duruy'nün laik kesimin desteğini din adamlarının ise tepkisini çeken eğitim politikalarıyla daha da şiddetlendi[20]. İmparatorluğun çöküşü son 20 yılda birikmiş kinin aniden boşalmasına yol açacak, iki ayrı antiklerikal kanal (cumhuriyetçiler ve yerel halklar) birbirini güçlendirerek laikleşme denemelerinde bulunacaktı. O halde, sonraki bölümde ele alacağımız üzere, Katolik tarihçilerin iddia ettiği laik liberal entelektüeller-Katolik köylü kitleler ikiliği doğru değildi (Magraw, 1970: 216-17).

Okul meselesi iki Fransa ayrımının ve mücadelesinin temel alanı olmuştur. Zira Katolik soylularla din adamlarının ittifakı, köylünün zihninde sınıf bilinci ile antiklerikalizmi kaynaştırmıştır. Din adamlarının açıkça kralcıları desteklediği yerlerde bu daha fazla böyledir (Stock, 1974: 145). Örneğin La Buisse'de laik komün okulunun altını oymak üzere, lejitimist bir soylu tarafından "bölgeyi şeytandan kurtarması için" tarikat okuluna büyük bir bağış yapılmıştır. Tarikat okulunu parasız hale getirecek bu girişime ve laik okul üzerindeki baskıya karşı 200 baba dilekçe vermiştir (Magraw, 1970: 202-205). İki eğitim sistemi içinde ilerlemeye ve dine ilişkin farklı tutumlara sahip iki ulus yetişmekteydi ve eğitim alanındaki durum Fransız toplumundaki bu bölünmeyi yansıttığı ölçüde gerçek bir çatışma idi (Anderson, 1970: 92-93).

1.2.4. Toplum ve Din: "Hıristiyanlıktan Uzaklaşma" ve Anti-klerikalizm

Sekülerleşme teorileri dinden uzaklaşmayı kentleşme süreciyle birlikte ele alır. Kentleşme ile birlikte doğaya bağımlılığın azalması dinin öneminin azalmasına yol açan faktörlerdendir. Örneğin Fransa'da 1851'de %25 civarında tahmin edilen kentsel nüfus oranı, 1911 yılına gelindiğinde %44,2'ye ulaşmıştı (Price, 2012: 187-88). Buna karşılık, kent proletaryasının Hıristiyanlıktan uzaklaşmış olmadığını, bu sınıfın zaten Kilise'nin dışında doğmuş ve gelişmiş olduğunu öne sürenler vardır

[20] Bkz. Horvath (1975).

(McManners, 1972: vii). Kent proletaryasının gökten inmediğini, kırsal kökenlere sahip olduğunu ihmal etsek dahi, pek çok araştırmacı 1800'lerin ortalarına gelindiğinde Fransız köylülüğünün de önemli bir kısmının Kilise'den uzaklaşmış bulunduğunu tespit etmiştir (Magraw, 1970: 169-70). Dindarlığın sürdüğü bölgeler Brittany, Normandiya, Maine, Anjou, Vendée, Orta Massif, Alsace, Lorraine, Franche Comté iken; Fransa'nın geri kalanında, yalnızca Paris, Marsilya, Lyon, Lille, Saint-Étienne gibi sanayi merkezlerinde değil, kırsal bölgelerde de, kilisenin birey ve toplum hayatında etkisi oldukça azalmıştı (McManners, 1972: 5-8).

Restorasyon deneyimi (*biens nationaux*'ların geri alınması ve kilise vergisinin yeniden konması korkusu), 19. yüzyılın geri kalanında kırsal kesimin ruhban sınıfıyla ilişkisi üzerinde kalıcı bir iz bıraktı. 1849'da köylü kitlelerin Napolyon için oy kullanmasının temel nedeni, onun lejitimizme ve yerel soylulara karşı "devrimin" garantisi olarak görülmesidir. Kimi yerel din adamlarının Devrim ile kaldırılan kilise vergisini (*dîme*) başka biçimlerde geri getirme denemeleri, devrime bağlılık yemini etmiş papazlarca evlendirilmiş kişilerin veya eski kilise mülklerini (*biens nationaux*) satın almış kişilerin cenaze törenlerini yapmayı reddetmeleri gibi nedenlerle özellikle 1830'lar ve 1860-70'ler civarında[21] köylülerle din adamları arasında anlaşmazlıklar yaşanmıştı. Özellikle yakın tarihteki bu sonuncu örnek, Üçüncü Cumhuriyet'in antiklerikalizminin yalnızca kentli işçilerin ya da pozitivist siyasetçilerin dayatmalarıyla açıklanamayacak, yaygın sosyal temellere sahip bir olgu olduğunu düşündürmektedir (Magraw, 1970: 170-73; Magraw, 2002: 181-82).

Yerel nüfusla din adamları arasında önemli bir anlaşmazlık kaynağı, Kilise'nin her türlü eğlenceyi (danslar, festivaller, şarap dükkânları vs.) mahkûm eden püriten tavrıdır. Bu önemsiz görünen ama hararetli ve gündelik hayat için temel nitelikte çatışma, laik okul gibi konulardaki militan antiklerikalizmin üzerinde yükseleceği arkaplanı oluşturmuştur (Magraw, 1970: 193-94). Mahalle/köy papazları pek çok zaman bir ahlak bekçisi görevini üstlenmişler, özellikle günah çıkartma yoluyla kadınlar üzerinde kurdukları hâkimiyet kızgınlık uyandırmıştır (McManners,

[21] Isère bölgesinden hareketle İkinci İmparatorluk döneminde kırsal kesimde dinsel ibadetteki düşüşü ve antiklerikalizmi inceleyen Magraw, yerel meclislerde komün bütçesinin Kilise ihtiyaçları için kullanımına ilişkin tartışmaların 1866 Corbas olaylarında olduğu üzere antiklerikal halk ayaklanmalarına yol açabildiğini ortaya koymuştur (Magraw, 1970: 174-76, 187-92).

1972: 15). 19. yüzyılda Fransızları bölen ve kiliseye devamlılığı azaltan konulardan biri, kilisenin insanların (özellikle kadınların) gündelik hayat davranışları üzerinde uyguladığı baskının bir aracı olarak "günah çıkartma" idi (Zeldin, 1970: 13-17, 30-34).

19. yüzyıl dindarlığın, dinsel ibadetlerin ve istihdamın dişilleştiği bir dönemdir. Fransa'yı materyalizmden ve ateizmden koruyacak güçlü kadın imajının iki versiyonu vardır: gelecek kuşakları eğiten rahibe ve inanç ve ahlakın garantisi olan eş-anne. 1808'den 1875'e kadar kadın tarikatlarının üye sayısı 12.300'den 135.000'e yükselmiştir ve bunların üçte ikisi eğitim işiyle meşguldür. Yüzyıl boyunca Meryem ananın sık sık Fransa'da göründüğü ve mucizeler yarattığı iddia edilmiştir. Nitekim Restorasyon dönemi siyasetinin önemli temalarından biri Tanrının modern dünyaya kızgınlığını gösteren ilahi mucizeler ve kehanetlerdir. Gelişen ulaşım teknolojisiyle birlikte giderek kitleselleşen hac ziyaretlerinin %90'ı kadınlar tarafından gerçekleştirilmektedir. Cumhuriyetçiler "hac yerlerinin ticari sömürüsüne ve kadınların saflığının politik amaçlarla kullanılmasına" itiraz etmişlerdir[22] (Magraw, 2002: 166, 170-74).

1860'larda ulusal politikada da cumhuriyetçi ve liberal (hatta Bonapartçı) antiklerikalizm yükselişini tetikleyen temel unsurlar Kilise'nin Roma'ya sadakati (ultramontanizm); lejitimist hareketi desteklemesi; Papa'nın, Katolikliğin devlet dini olmasına itiraz eden, dinsel hoşgörü ve dinini seçme özgürlüğünü savunan liberal görüşleri kesin olarak mahkûm etmesiyle modern dünyayı sarsan 1864 *Syllabus*'ı (McManners, 1972: 1); ve tarikatların eğitim tekeli idi.

İki ayrı gençlik yetişmesi ve böylece ulus içinde iki düşman ulus gelişmesi korkusu, sosyal olarak değilse de ideolojik olarak kapsayıcı bir eğitim projesinin Fransız düşünür ve siyasetçilerin zihnini meşgul etmesine yol açtı (Anderson, 1970: 54). 1866'da Jean Macé *Ligue de l'ensignement*'ı (Öğretim Birliği) kurdu. Halk eğitimini geliştirmek ve genişletmeyi hedefleyen bu hareket çocuk ve yetişkinler için kurslar düzenlemek, kütüphaneler kurmak gibi faaliyetler yürütüyordu. 1870'te başlatılan parasız ve zorunlu eğitim kampanyasına 1 milyondan fazla kişi imza verecekti (Stock-Morton, 1988: 73-74).

---

[22] Cumhuriyetçilerin kadına seçme seçilme hakkını çok geç bir tarihte vermesinin nedeni genellikle kadınlardaki bu dindarlık eğiliminden dolayı sağ partilere oy verecekleri endişesine bağlanmaktadır.

Üçüncü Cumhuriyet'in kuruluşuna geçmeden önce 19. yüzyılda sekülerleşme yönündeki gelişmelerin felsefi izdüşümlerine bakmak gerekir. Dönemin üç büyük ideolojisi -radikalizm, muhafazakârlık ve liberalizm- ile ilişki içinde, bir seküler ahlak felsefesi külliyatı oluşmuştur. Bu felsefi sistemlerin varsayımları, birbirleriyle etkileşimleri ve tartışmaları, en önemlisi de dönemin eğitim sistemlerine nasıl etki ettiklerinin incelenmesi; hem bu dönemde sekülerleşmenin niteliğini, hem de Üçüncü Cumhuriyet'in eğitim politikaları ve ahlak eğitiminin geçmişle nasıl bir süreklilik ve kopuş arz ettiğini anlamamıza yardım edecektir.

1.3. 19. YÜZYILDA FRANSIZ LAİK AHLAK FELSEFESİNİN GELİŞİMİ

1.3.1. Dinin Felsefeye Dönüşmesi: Cousin'ın Spiritüalizmi

19. yüzyılda kapitalizmin ve modern devletin yerleşiklik kazanmasıyla birlikte çağın kurumlarına biçimlerini veren artık din değil, akılcı ya da laik ideolojiydi. Din nitel egemenliğini yitirmişti. Ancak nicelik açısından gücünü sürdürmekte, hatta nüfus artışına, kapitalist yayılmaya, liberal dünyanın haksızlıklarına ve ruhsuzluğuna, misyonerlik faaliyetlerine, muhafazakâr Avrupa devletlerinin "ahlaki düzen" arayışlarına koşut olarak güçlenmekte idi. Tam da bu güçlenme nedeniyle sekülerleşmeyle dinsel canlanma arasında bir çatışma yüzyıla damga vurdu (Hobsbawm, 2005: 240, 243, 249).

Bu çerçevede, Klasik Aydınlanma geleneğinin materyalizmini ve ampirizmini reddeden Alman felsefesi, Klasik Aydınlanma'nın sınırlarına gelip dayandığı bir dönemde, on dokuzuncu yüzyılda, etkili olmaya başlıyordu (Hobsbawm, 2005: 270-71). Alman Aydınlanması'nda dinsel bir boyut sürekliliğini korumuştur. Özellikle Kant'ın din, ahlak ve bilim arasında aradığı uzlaşma, "Fransa'da ortaya konulduğu biçimiyle Aydınlanma'nın gövdesinde derin yaralar açmış"tır (Çiğdem, 2003: 89-90). Nitekim Fransa'da 19. yüzyılda Alman etkisi açıkça görülür. Bunun önemli örneklerinden biri Victor Cousin'dır.

"Seküler fakat dinsiz olmayan, liberal fakat devrimci olmayan" felsefesiyle 1830'larda devletin dikkatini çeken Cousin'ın ahlak felsefesi Temmuz Monarşisi döneminde devlete ait ortaöğretim kurumlarında (lise ve kolejler) zorunlu olarak

okutuldu ve 3. Cumhuriyet'in "laik ahlak"ının temelini oluşturacak kadar yaşadı. Spiritüalizm olarak bilinen bu felsefe, insan temelinde başlar ancak dinsel kavramlara başvurur. Tüm ahlaki doğruların Tanrı'ya bağlanması, eleştirel filozofun ancak din yanlış algılandığında müdahale etmesi gerekliliğini savunur. Bununla birlikte, iyinin Tanrı'yı memnun ettiği için iyi olmadığını, iyi olduğu için Tanrı'yı memnun ettiğini belirten Cousin; ahlaki doğruların bir başka otoritenin meşrulaştırıcılığına ihtiyacı olmadığını, yalnızca onları algılayıp açığa vuran akla ihtiyaç duyduklarını söyler (Goldstein, 1968: 261; Stock-Morton, 1988: 29-37). Bracq da bunu şöyle ifade etmiştir: Kantçılar ahlakın Tanrı fikrine değil, Tanrı fikrinin içimizdeki doğruluk hissine dayandığını öne sürerler (Bracq, 1916: 248). Neo-Kantçı seküler ahlak teorisi dinsel kategorileri tamamen reddetmek yerine uyarlamayı seçti. Cousin seküler ahlak felsefesini Hıristiyan ahlak teorisinin bir tür damıtılmış hali olarak tanımlıyor; seküler ahlakın, inancı sembollerin yarı aydınlığından saf düşüncenin tam aydınlığına taşıdığını öne sürüyordu (Riley, 2010: 42).

Cousin'ın ahlak felsefesini Stock-Morton bir tür sekülerleşmiş din olarak görür. Özellikle Alman idealistleri ve İskoç ahlakçıları ile bağından hareketle onu 19. yüzyıl Avrupası'nda dini felsefeye dönüştürme yolundaki genel eğilimin bir parçası olarak değerlendirir (Stock-Morton, 1988: 45). Aydınlanma Çağı ve Devrim'in din karşıtı ideolojik ve siyasal ikliminden kaçınılması Cousin'ın temel meselesidir. Ona göre "Felsefe, dinin alanına tecavüz etmeyi hedeflemez; … insanı yücelten her şeyi sevdiği ve onayladığı gibi, yanlış ve hazin bir felsefenin geçen yüzyılda yarattığı tahribatın ardından soylu ruhlarda dini duyguların yeniden uyanışını da kalpten destekler." Din ile felsefe arasında ittifak doğal ve gereklidir. Din olmadan felsefe çok az kişiye hitap eder ve insanların tutumları ve hayatları üzerinde az etki yapar. Felsefe olmadan ise din hurafelere açık hale gelir ve bu yüzden 18. yüzyılda olduğu gibi en iyi zihinleri etki alanından kaçırır (Cousin, 1854: 342-344).

Cousin Kilise'nin artık tüm Fransızları, hatta tüm Katolikleri temsil etmediği ve Devrim'in getirdiği dönüşümleri kabullenmemekte ısrar ettiği noktada Fransız düşün hayatında ortaya çıkan, her inançtan tüm Fransızları birleştirecek ve istikrarı sağlayacak bir ahlak felsefesi arayışının bir parçasıdır. Bu nedenle Kilise onun dinsel açıdan tarafsız felsefesinin liselerde okutulmasına ve *Université*'nin ortaöğretim

üzerindeki tekeline karşı çıkmıştır. Öte yandan Cousin felsefenin yalnızca orta ve yüksek öğretimde okutulmasını savunmuştur. Din herkese, felsefe ise yalnızca ona yeteneği olana sunulmalıydı. Bu yüzden ilköğretim dinsel içeriğini korumalıydı (Stock-Morton, 1988: 29-39).

İkinci Cumhuriyet de, Cousin'ın çizdiği, Kilise'yi ve Hıristiyanlığı karşısına almayan ancak ahlakı kamusal bir mesele olarak gören çerçeveyi büyük ölçüde korudu. Kilise'yle ilişkiler zaman zaman gerilse bile ahlak eğitiminin *spiritüalist* içeriği aynı kaldı, yalnızca vatan sevgisi vurgusunun eklendiği söylenebilir (Stock-Morton, 1988: 43-44).

1.3.2. Cumhuriyetçi Ahlak Fikrine Doğru: Din Dışı Ahlak Arayışları ve Renouvier

Yüzyılın ikinci yarısından itibaren dinin bilimsel incelemeye konu olması, ahlakın sosyal temellerine ilişkin bir arayış ve dinlerden bağımsız bir ahlak öğretimi fikrinin doğuşu; kritik önemde gelişmeler olarak ortaya çıktı. 1858-65 arasında çıkan *Revue Germanique* dergisi, Alman bilginlerin İsa peygambere ilişkin bilgilere, iddia edilen kronolojiye, mucizelere ve en önemlisi Yuhanna İncili'nin tarihselliğine ilişkin ortaya koydukları şüpheleri aktardı. Ardından 1863'te Renan doğaüstü unsurları hikâyeden çıkararak peygamberin insanî kişiliğine odaklanan *İsa'nın Hayatı* kitabını yazdı (McManners, 1972: 16).

Cousin'ın öğrencilerinden Etienne Vacherot, papanın yanılmazlığını kabul eden bir dinin özgürlük, hoşgörü ve ilerlemeyle bağdaşmayacağını, dolayısıyla zorunlu olarak cumhuriyete düşman olacağını öne sürüyordu. Vacherot sonradan muhafazakâr saflara geçecekse de, dinden bağımsız (ve ona üstün) bir ahlak biliminin kurulması ve bunun okullarda öğretilmesi konusundaki görüşleriyle Üçüncü Cumhuriyet'in eğitim reformcuları için önemli bir kaynak teşkil etti. Havet'nin Hıristiyan ahlakının Yunan köklerine ilişkin vurgusu, Jacques Denis'nin tüm dinlerin ahlak kurallarını eşit derecede yararlı bulmasının yanı sıra; doğal ahlak kavramını ortaya atan Boutteville daha da ileri giderek bizzat Hıristiyanlıktaki ahlak dışı öğreti ve tutumları eleştiriyordu (McManners, 1972: 17; Rummel, 1948: 12; Stock-Morton, 1988: 47-49).

Jules Barni dini, insan aklının gelişim sürecinde ilkel bir basamak olarak değerlendirir. Bununla birlikte sadece rasyonel ve psikolojik bir ahlak anlayışının yetip yetmeyeceği konusunda şüpheleri vardır; ahlakın duygusal ve estetik pekiştireci işlevini görecek, ABD'deki Unitaryanlık benzeri bir dinin kabul edilebilir olduğunu belirtir. İlköğretim düzeyinde Kilise'den tamamen bağımsız devlet eğitimini savunur (Stock-Morton, 1988: 49-51). Cumhuriyetçilerin farkı, artık yalnızca elitler için değil, toplumun tüm kesimleri için seküler ahlak eğitimi sağlanması ihtiyacını görmüş ve uygulamış olmaları olacaktır (Stock-Morton, 1988: 52).

19. yüzyılda Fransa'da kilisenin azalan etkisi ve bununla ilişkilendirilen bir ahlakî kriz duygusu sivil din arayışlarını da doğurdu. F. Huet gibi kimileri Katolisizmi reforme etmeye çalışırken P. Larroque, C. Fauvety, H. Carle gibi "özgür düşünce" taraftarları (*Freethinkers*) ise Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü inancını koruyan ama ruhban sınıfı barındırmayan, insani dayanışma ahlakı vaaz eden evrensel bir din kurma peşindeydi (Stock-Morton, 1988: 52-54). "Fransa'da devrim sonrası kuşakların yaşamı, [...] Hıristiyanlığa denk Hıristiyan olmayan bir burjuva ahlakı yaratma çabalarıyla doludur." Bu dindışı ahlak dinin biçimselliğini (ayinler, tapılar, öğretmenler vs.) koruyordu (Hobsbawm, 2005: 239). İlk özgür düşünce (*libre-pensée*) dernekleri 1848'de seküler cenazelerin organize edilmesi amacıyla ortaya çıkmıştı. 1900'de doruk noktasına ulaştıklarında 1000'den fazla böyle topluluk bulunuyordu. Üyeleri çoğunlukla kasaba küçük burjuvaları, öğrenciler ve vasıflı işçilerden oluşan bu dernekler cumhuriyetle birlikte çeşitli kazanımlar elde edeceklerdi (Magraw, 2002: 176-77).

Durkheim'in organik dayanışma yaklaşımını bir kuşak önceden sezdiği öne sürülen ve "Cumhuriyetçi Kant" olarak da adlandırılan Charles Renouvier, cumhuriyetçi toplum düşüncesinin önde gelen kaynaklarından biridir. Kant'ın kategorik imperatif kavramını eleştiren Charles Renouvier sosyal teori temelinde bir ahlak felsefesi inşa etmeye yönelmiştir; adalet ve kardeşliği, hak ve görevlerin birliğini, ahlakın karşılıklılığını vurgular. Öte yandan Renouvier'in felsefesi bireyci içeriğini korumuştur. "Kişicilik" olarak bilinen yaklaşımı bireyin mutluluğunu vurgulamış; kiliseyi, kişinin özerkliğini sınırladığı ve modern ilkeleri anlayamadığı için eleştirmiştir (Acomb, 1941: 51; Auspitz; 1982: 21-22, 36; Stock-Morton, 1988: 55-56).

Cousin'den farklılaştığı nokta ahlak felsefesinin içeriği değil, onu Cumhuriyet'in amaçları uyarınca popüler eğitimin temeli yapma arzusuydu. O, sadece seküler ahlak öğreten, herkes için parasız ve zorunlu ilkokulların kurulmasını savunuyordu. II. Cumhuriyet'te Carnot'nun bakanlığı sırasında ilköğretim yasası hazırlayan meclis komitesinde yer aldı. Ona göre ahlak eğitimi mezhepsel değil evrensel dini içermeliydi. Cousin'e benzer şekilde, seküler ahlakın dinsel ahlaktan ayrı ama ona eşit olması gerektiğini düşünüyordu (Stock-Morton, 1988: 57-59).

1.3.3. İşçi Sınıfının Yükselişi ve Seküler Ahlak: Proudhon ve *Morale Indépendante*

Radikal bireyci ve spiritüalist neo-Kantçıların karşısında, ahlak yasasının kolektivist kavramsallaştırmasına dayanan, önemli metafizik sorunlarda seküler ve dinsel ahlakı kesin çizgilerle ayırt etmeye gayret eden farklı bir gelenek de oluştu. 1865'te ilk kez Proudhon'un öğrencileri tarafından çıkarılan *Morale Indépendante* dergisinden adını alan bu gelenek bireyin mutlak ahlak yasasına doğuştan hissettiği görev duygusu yerine insanlar arası karşılıklı saygıya dayalı Proudhoncu ahlak felsefesinden esinleniyordu (Riley, 2010: 42). Proudhon'un 1848 Devrimleri'ni yansıtan devlet, mülkiyet ve Tanrı karşıtı fikirleri; adalet temelinde seküler bir ahlak anlayışı öngörüyordu. Dünyevi alana ait olan adaleti, manevi alana ait olan iyilikseverliğin yerine koymayı savunur. İktidarın halka din yoluyla köleliğinden memnun olmayı öğrettiğini söylemesi bakımından dinin Marksist eleştirisinin habercisidir. Kendi döneminde görüşleri çok etkili olmamışsa da, gerek işçi hareketleri gerekse de *Moral Indépendante* grubu aracılığıyla etkisi 3. Cumhuriyet'e uzanacaktı (Barbier, 1999: 300-301; Stock-Morton, 1988: 64-68).

Proudhon'a göre din ve ahlak birbiriyle uyumsuzdur. İnsanı mahkûm eden, onu doğuştan günahkâr sayan ve eşitsizlikleri savunan Hıristiyanlığın ahlakı yoktur. Ayrıca ona göre eğitim; çocuğun fiziksel, entelektüel ve ahlaki yetilerini yöntemli bir biçimde geliştirmelidir. Oysa kilise okulları mesleki-teknik konularla, bilimle, sanatlarla, felsefeyle, hukukla, pedagojiyle ilgilenmez; bu yüzden de söz konusu yetileri geliştirmez (Acomb, 1941: 52-53).

Proudhon'un öğrencileri ve bazı masonlar 1865'te *Moral Indépendante* dergisini çıkarmaya başladılar. Tanrı inancı vurgusunu koruyan, Cousin'ın bireyci ve formel etiğini benimsemiş, daha çok üniversite çevresinden gelen radikalleşmiş spiritüalistlerle karşılaştırıldığında *Moral Indépendante* grubu; ahlakı her tür dinsel ve metafizik önermeden tamamen bağımsız ele almakta, gerçek bir toplumsal ahlak kurulması yönünde büyük bir adım teşkil etmekte, gazeteciler, masonlar, öğrenciler ve işçiler gibi değişik sosyal katmanlardan gelen insanlardan oluşmaktaydı (Stock-Morton, 1988: 61-62). Ahlakî bilincin (conscience) önceliği konusunda ortaklaşan bu gruptaki Kantçılar bununla görev bilincini kastederken Proudhoncular ise hakların bilincinde olmayı öne çıkarıyorlardı (Stock-Morton, 1988: 70). Örneğin bir Saint-Simoncu, Proudhoncu ve mason olan André Massol Le Morale Indépendante (1865) kitabında sosyal uyumun temelinde kendine ve başkalarının haklarına saygının yer alması gerektiğini söylüyordu (Steele, 2002: 405).

Daha sonraları laik ahlakı ifade etmek üzere benimsenecek olan Solidarité kavramı ilk kez işçiler arasında sosyalist bir çerçevede yaygın olarak kullanılmaya başladı. Proudhon'un ahlak ve eğitim hakkındaki görüşlerinden etkilenen işçiler, dayanışma temelinde dinden bağımsız bir ahlak anlayışı geliştiriyorlardı. Kiliseden giderek daha çok uzaklaşan işçiler *Agis Comme Tu Penses* gibi özgür düşünce derneklerinin seminerlerini takip etmeye başlıyorlardı. Nitekim Komün hareketi seküler okul talep eden güçlü bir damar da içerecekti (Stock-Morton, 1988: 75-82).

Ligue de l'enseignement, *Moral Indépendante* grubunun eğitim alanındaki platformu olarak doğdu. Kütüphaneler, kamuya açık dersler, eğitim reformu için imza toplamak gibi faaliyetler yürüten birliğin sosyalist ve antiklerikal vurguları belirgindi. 1871'in korkusunu taşıyan burjuvazi, Birliğin ve başka grupların radikal kolektivist ahlak felsefesinin etkisini devlet kurumları düzeyinde tutmak istemiştir ancak yine de önemli bir etki yaratmasına engel olunamamıştır (Riley, 2010: 42).

1.3.4. Pozitivizmin Doğuşu: Comte ve Littré

Pozitivizmin kurucusu August Comte insan zekâsının ve toplumun gelişiminde üç aşamadan söz eder: teolojik, metafizik ve pozitif aşamalar. Hıristiyanlığın yeni bilimsel ve endüstriyel toplumun ihtiyaçlarına uygun

düşmediğini, fenomenleri yöneten yasaların araştırıldığı bu pozitif aşamada topluma yol gösterecek yeni bir manevi iktidara gereksinim olduğunu savunmuştur. Öğrencisi Emile Littré bilimin yeni bir hümanist ahlaka ilham vereceğini ve insanlığın kendisinin bir din haline geleceğini söyler. Eskisiyle aynı toplumsal ve siyasal işlevleri yerine getirecek olan ve onun kurumlarına öykünen bu yeni din –İnsanlık Dini- tamamen laik ve aşkınlıktan uzak olacaktır. Kiliseninki gibi bir hiyerarşisi, bilgin ruhban sınıfı, tapınakları, sosyal ayinleri ve takvimi vardır. Pozitif ruhban sınıfının rolü, pozitif eğitimi yürütmektir (Barbier, 1999: 305-311; Steele, 2002: 404-405).

Birçok yazara göre Comte'un sosyolojisi aşırı muhafazakâr Boland'dan farklı bir şey söylemez; o, muhafazakâr ilkeleri yeni sosyal bilimciler kuşağınca kabul edilebilir bir perspektife tercüme etmiştir. Ancak Wallerstein'e göre onu politik olarak merkezde görmek daha doğru olacaktır (Wallerstein, 2011: 251). Comte, ilkin, ilerlemenin tedrici olması gerektiğini söylemesiyle ılımlı cumhuriyetçilere kaynak teşkil etmiştir. Ayrıca dünyevi ve manevi iktidarı ayıran pozitivistler, insanlığın bilimsel ve endüstriyel aşamasında manevi iktidarın bilginlere, dünyevi iktidarınsa sanayicilere ait olması gerektiğini söylemişlerdir. Pozitivistlerin en zinde müttefiklerini çalışan sınıflar arasından bulacağını da eklemişlerdir. Bunlar da burjuva cumhuriyetçilerin sınıfsal çıkarlarına uygun düşen fikirlerdir. Öte yandan, Comteçu pozitivizm evrensel bir doktrindir ve ilerlemeci evrensel bir ahlak ve eğitim yoluyla Avrupalı uluslar arasında birliğin sağlanmasını hedefler. Üçüncü Cumhuriyet ise dışlayıcı bir yurtseverlik vurgusuyla pozitivizmin bu erken evresinin evrenselciliğine değil, 20. yüzyıl başındaki ulusçu versiyonuna yaklaşır (Acomb, 1941: 44-48; Barbier, 1999: 306, 310).

Pozitivist ideallerin popüler etkisinin taşıyıcısı Fransız mason örgütü Grand-Orient olmuş, Comte'un fikirleri Littré aracılığıyla cumhuriyetçi ve mason çevrelerde yayılmaya başlamıştır. Deist ve ateist masonlar arasındaki tartışmada 1870'lerin ortalarından itibaren ateistler önemli bir güç elde etti. Fransız mason localarının yaklaşık yarısı Tanrı ve ölümsüzlüğü reddetme kararı aldı (Steele, 2002: 404-6). Littré de, ondan etkilenen eğitim reformcusu Ferry de masondu. Onlar ahlakı bir sosyal olgu olarak görmeye ve toplumsal ilerleme için ahlak eğitiminin gerekli olduğunu savunmaya başlamışlardı (Stock-Morton, 1988: 92-94).

19. yüzyıl Fransız felsefesinin diğer bir önemli ismi Frédéric Le Play, Comte'tan farklı olarak, ampirik gözleme dayalı bir sosyoloji bilimini savunuyordu. Özellikle öğrencisi E. Demolins aracılığıyla Üçüncü Cumhuriyet'in fikir hayatına etkisi olacaktı. Bireyci bir Katolik olan Le Play özellikle 1848'den sonra sosyal uyum ve ahlaki reformizmi öne çıkardı. Ona göre sosyal örgütlenmenin 5 temel taşı din, aile, mülk, çalışma ve yardımlaşma idi (Wallerstein, 2011: 252). Le Play burjuva toplumsal ilişkileri preburjuva bir ataerkillik çerçevesinde hâkim kılma hedefiyle hareket ediyordu. Onun felsefesindeki düzen, hiyerarşi, korporatist toplumsal örgütlenme, paternalizm, "toplumsal otoriteler", *laissez-faire* ekonomisi eleştirisi, din ve geleneğe vurgu unsurları pozitivizmin politik programından farklı değildi; onun amacı da ilerlemeyi durdurmak değil, düzensizlik, sosyal çatışma ve sosyalizme karşı egemen sınıfları tahkim etmek idi. Eşitsizliğin doğal ve gerekli olduğu, bireysel özgürlüklerin aşırıya vardırılmaması, sosyal bilimlerin temel görevinin toplumun doğal uyum durumuna döndürmek olduğu tezlerini savunuyordu (Elwitt, 1986: 20-23).

1.3.5. Liberal Protestanlığın Seküler Ahlak Anlayışına Katkıları

Parasız, zorunlu, seküler eğitim çağrısı yapan ve ahlakın ilk ve orta öğretimin temel bir unsuru olmasını savunan Renouvier 1870'lerin başlarında özgür düşünürlere ve hatta Katoliklere Protestan olma çağrısı yapmaktaydı. Protestanların sade yaşantısı, bağımsızlığı ve liberalizmini vurguluyordu. Stock-Morton'a göre cumhuriyetçi hareket ve seküler eğitim davasıyla bağlantılı Protestanların (örneğin Macé, Barni, Ferry, Quinet, Buisson, Pécaut, Steeg vd.) fazlalığı ve etkinliği göz önüne alındığında bu çaba anlaşılabilir (Acomb, 1941: 54-55; Stock-Morton, 1988: 85-87).

Protestan Almanya'nın başarıları, reformcu kiliselerin ulusal ve devlete tâbi niteliği, sıradan insanlarla rahipler arasında hiyerarşi bulunmayışı, bireye verdiği değer, bilime verdiği önem vs. Protestanlığı anti-klerikaller arasında popüler kılıyordu (Acomb, 1941: 56). Ayrıca işbirliğinin daha yakın politik nedenleri vardı. Monarşinin yüzyıllar süren ağır baskısı karşısında, "bir Fransız Huguenot'u

[Protestan'ı] olmak, en azından ılımlı bir liberal olmak demekti" (Hobsbawm, 2005: 253).

Siyasi ve dini ortodoksi tarafından baskı altına alındığı için İsviçre'ye kaçmış olan liberal Protestanlar Buisson'u ve eğitim reformu talep eden cumhuriyetçileri desteklemişlerdi. 3. Cumhuriyet'in önde gelen eğitim reformcularının bu konudaki düşünceleri cumhuriyetçilerin bu konudaki yaklaşımı hakkında bize fikir verebilir. Bu isimlerden Félix Pécaut liberal bir Protestanlığın, Katolik kilisesinin modern dünyaya ayak uyduramamasından kaynaklanan sorunları çözebileceğini öne sürüyordu. Jules Steeg de liberal Protestanlığın dönemin dini olduğunda ısrarcıydı (Stock-Morton, 1988: 88-89). Stock-Morton, liberal Protestanların 3. Cumhuriyet'in laik ahlakının erken bir aşamasına ait olduklarını söyler; zira onlar seküler ahlakı dinsel ideallerle özdeşleştirmeye devam etmişlerdir. Buisson bilimin insanlığın tüm sorunlarına yanıt veremeyeceğini, liberal eğitimin hem bilinç hem vicdan üzerine kurulduğunu vurgular. Dine dayalı olmayan kamusal okula duyulan cumhuriyetçi ihtiyaçla dine saygıyı uzlaştırmaya çalışan Ferry, Buisson'u ilköğretim müdürü yapacaktır (Stock-Morton, 1988: 91).

1.4. ÜÇÜNCÜ CUMHURİYET: KURULUŞU, "AHLAKİ DÜZEN" DÖNEMİ VE CUMHURİYETÇİLERİN CUMHURİYET'İ FETHİ

Cumhuriyetçi muhalefet baskı koşulları altında varlığını sürdürdü ama kitle desteğine sahip değildi. Öte yandan, 1860'lara gelindiğinde, devrimci ayaklanma tehdidinin ortadan kalktığını, bu yüzden artık otoriter bir yönetime ihtiyaç kalmadığını, parlamenter bir sistemin yeniden kurulması gerektiğini düşünerek Napolyon'a verdikleri desteği geri çekmeye başlayan seçkinler imparatorluk rejimine karşı muhalefete geçtiler. Muhalefet; Kilisenin ve Bourbon hanedanının çıkarlarını merkeze alan lejitimistleri, Orléanist soyluları ve 1860'ta İngiltere ile yapılan serbest ticaret anlaşmasından kaygılanan liberalleri de kapsamaktaydı. Bu nedenle rejim önemli tavizler verdi. 1868'de halk toplantılarına ve basına özgürlük tanınması bunların en önemlisiydi. Bundan sonra siyasal canlılık arttı. Özellikle Paris'te muhaliflerin oylarını büyük ölçüde arttırışına ve burjuva cumhuriyetçi Gambetta'nın yükselişine tanık olundu. Bu dönemde İmparatorluk rejimine karşı başlıca üç

muhalefet odağı İtalya seferlerinden rahatsız olan Katolikler, Orléanist liberal soylular ve 1789'un getirdiği siyasal hakları yeni ortaya çıkan pozitivizm doktriniyle birleştirerek savunan cumhuriyetçi soldur (Parry ve Girard, 2002: 71; Price, 2012: 216-19).

1869 ulusal seçimleri yaygınlaşan antiklerikalizm için bir çıkış noktası oldu. Muhalefetin oylarını ciddi şekilde artırması parlamentonun bakanlar ve bütçe üzerindeki denetimini artıran reformları beraberinde getirdi. Bu tavizleri meclis çoğunluğunun desteğini alabilmek için imparatorun başbakan olarak eski bir ılımlı cumhuriyetçi olan Emile Ollivier'yi ataması izledi. Yeni hükümetin aldığı ilk önlemler arasında laik eğitim bakanı Duruy'nün azledilmesi, ekonomik korumacılığa dönüş yolunda adımlar, grevlerin sert şekilde bastırılması yer almaktaydı (Magraw, 1970: 226-27; Price, 2012: 221).

Tavizler liberal imparatorluğu güçlendirmiş görünüyordu, öte yandan, muhalefet şehirlerde (özellikle Paris'te) güçlüydü. İmparatorluğun nihai çöküşü giderek güçlenen Prusya'ya karşı sağ basının kışkırttığı savaş yanlısı atmosfere direnememesinden doğacaktı. Sedan yenilgisi ve imparatorun teslim olduğu haberi rejim değişikliği isteyen vekillerle Parisli kitleleri bir araya getirdi, 4 Eylül 1870'te Palais Bourbon işgal edildi. Bir grup Parisli vekil cumhuriyet ilan etti ve askeri vali General Trochu başkanlığında bir Geçici Ulusal Savunma Hükümeti kuruldu (Price, 2012: 223-25).

Hükümet ve halk savaşı sürdürebilecek durumda değildi. Paris işgal altında iken hükümet ateşkes istedi. Hemen ardından Şubat 1871'de yapılan seçimlerde barışı destekler bir görüntü çizen monarşi yanlısı seçkinler oyların çoğunu aldı. Paris'te onur kırıcı barışa (Alsace ve Lorraine'in kaybedilmesi) tepki ve yeni meclisin cumhuriyeti yıkacağı endişesi büyüyordu. Ulusal Muhafızların maaşlarının ödenmesine son verilmesi başkentte gerilimi artırdı. Planlanmamış bir gelişmeyle başlayan isyan askeri ve hükümeti paniğe soktu; takviye gelene kadar askerin Versailles'a çekilmesiyle ortaya çıkan iktidar boşluğu geniş çaplı bir ayaklanmayı tetikledi. 26 Mart'ta Komün seçimi yapıldı ve Paris Komünü dönemi başladı. Askeri kordon içine alınmış ve taşradan yalıtılmış olduğundan ömrü kısa süren Komün, yaklaşık 2,5 ayın sonunda bu amaçla Almanlarca serbest bırakılan eski İmparatorluk

askerlerince şiddetle bastırıldı, 10.000 ila 30.000 arasında olduğu tahmin edilen sayıda Komüncü öldürüldü (Price, 2012: 225-27).

Taht için çeşitli adayların bulunduğu bu dönemde devlet başkanlığı yapan Thiers, barış anlaşmasını hızla yaparak ve Paris Komünü'nü bastırarak Fransız seçkinlerinin güvenini kazanmıştı. Bu yüzden muhafazakâr toplumsal düzeni korumak için krallığa dönülmesinin gerekli olmayabileceği, aksine devrimden korunmanın tek yolunun muhafazakâr bir cumhuriyetin kurulması olduğunu fikri gelişmeye başladı (Parry ve Girard, 2002: 71; McManners, 1972: 34-35). Radikalizm tehdidinin ortadan kalkması ılımlı cumhuriyetçiler ile monarşistler arasındaki temel ittifak nedenini çözerek bir iktidar mücadelesine neden olmuştu. Bourbonların adayı Chambord kontunun üç renkli ulusal bayrağı reddetmesi ve papanın dahi kendisini uzlaşmaya çağırmasına rağmen uzlaşmaya yanaşmaması cumhuriyetin ilanına ilişkin bir önergeyi tetiklediyse de önerge az farkla reddedildi. Bununla birlikte meclis MacMahon'u devlet başkanı yaptı; bu, kraliyetin restorasyonunun mümkün olmadığının kabulüydü. Öte yandan kralcıların çoğunluğu oluşturduğu meclis cumhuriyet ilan edemezdi. Çözüm şöyle bulundu: 1875'te anayasa tartışmaları sırasında cumhurbaşkanı tanımlanırken "Cumhuriyet'in cumhurbaşkanı" ifadesi kullanıldı ve 1 oy farkla bu değişiklik kabul edildi (Price, 2012: 227-28; McManners, 1972: 35, 38).

1873-1879 yılları arasında devlet başkanlığı ve cumhurbaşkanlığı yapan MacMahon "Ahlaki Düzen" (Moral Order) diye de bilinen dönemin liderliğini yaptı. Kiliseyi "özgür düşünceye" ve komünizme karşı dalgakıran olarak gören Katolik milletvekilleri 1871-76 döneminde kiliseye önemli ayrıcalıklar sağladı. Konkordato hükümleri önceki hükümetlerin yaptığından daha fazla delindi. Örneğin 1871'den sonra hükümet piskoposları atamadan önce papanın rızasını almaya başladı; bu da ultramontan piskoposların atanmasını beraberinde getirdi. Bu durum piskoposların alt düzey papazları belirleme hakkıyla birleşince genel olarak ultramontanizmin yükselişine tanık olundu. Din adamlarının maaşları artırıldı, devlet bütçesinden yeni piskoposluklar ve kardinallikler oluşturuldu, papaz okulları için devlet bütçesinden pay ayrıldı. Din adamları 1872 askere alma yasasında askerlikten muaf tutuldular. Özellikle Paris Komünü'nün simgesi Montmartre'de inşa edilen Sacré-Coeur

Bazilikası bu muhafazakar dönemin sembolü oldu ve cumhuriyetçileri kızdırdı (Acomb, 1941: 15-16; McManners, 1972: 39-40).

Monarşi yanlıları Lejitimistler ve Orleancılar olarak ikiye bölünmüşlerdi, bu durum onları zayıflatıyordu. Lejitimistlerin taht için desteklediği Bourbonlardan Chambord Kontu'nu Orleancılar desteklemiyordu. Bununla birlikte, Chambord Kontu'nun çocuğu olmadığından o ölünce tahtın meşru biçimde Orléans hanedanına geçeceği ve kralcıların kaynaşacağı bekleniyordu. Asıl kaynaşma unsuru ise Kilise ve "ahlaki düzen" söylemiydi. Öte yandan bu kaynaşma onların sonunu da hazırladı zira kralcıların din savunusunda birleşmesi cumhuriyetçi vekiller ve onları destekleyen kitleler için cumhuriyeti koruma hissiyle Kilise karşıtlığının kaynaşmasını ve öne çıkmasını tetikledi (Price, 2012: 228-29).

Katolisizmin bu yeniden canlanışına karşı Gambetta etrafında toplanan cumhuriyetçi laik muhalefet yükselişe geçti. Cumhuriyetçiler 1870'ler boyunca vekil sayısını artırdılar. 1875'te yapılan anayasa değişikliği cumhurbaşkanının parlamento tarafından seçilmesi kuralını getirerek sistemi Bonapartizmin olası etkilerinden uzaklaştırdı. Uygulamada Temsilciler Meclisi'nin gücü giderek artacaktı. Şubat 1876 seçimlerinde cumhuriyetçiler mecliste büyük çoğunluğu elde ettiler. Meclisin böylece Cumhuriyetçilerin egemenliğine girmesiyle monarşi yanlısı cumhurbaşkanı MacMahon'un konumu sarsıldı. Bununla birlikte "Ahlaki Düzen"in sonbaharı 3 yıl sürecek, bu süre zarfında cumhurbaşkanı MacMahon cumhuriyetçi çoğunluğun devletin kontrolünü ele geçirmesine karşı savaş verecekti. Başbakanlar Jules Dufaure ardından gelen Jules Simon'u görevden ayrılmaya zorlamıştır. Katoliklerin İtalya'daki antiklerikal gelişmeler karşısında Fransız hükümetinin Vatikan'ın bağımsızlığına saygının tesisi için "tüm yöntemlere" başvurmasını talep eden bir dilekçe vermesi cumhuriyetçileri ayağa kaldırdı. Gambetta'nın ünlü **"**Klerikalizm, düşman budur" sözü bunun üzerine söylenmiştir. Gambetta "Bir Katoliğin yurtsever olmasına az rastlanır." da demiştir (McManners, 1972: 41-42; Price, 2012: 230-31).

Özellikle Başbakan Jules Simon'a karşı cumhurbaşkanının 16 Mayıs 1877'deki darbesi cumhuriyetçi antiklerikal propagandayı daha da yoğunlaştırmıştır. Gambetta ve diğer cumhuriyetçiler bu darbeyi Vatikan'da tezgâhlanan bir kumpas olarak görmüş, Ekim 1877'de yenilenecek meclis seçimlerinde cumhuriyetçilerin kaybetmesi halinde ülkenin bir papazlar hükümeti ve Almanya-İtalya ile savaşa

girilmesi durumlarıyla karşı karşıya kalacağını propaganda etmişlerdir.[23] "Papa yeniden bir taht sahibi olsun diye oğullarınızı ölüme göndermek istiyor musunuz?" sorusu etkili olmuş ve cumhuriyetçiler oyların %55'ini almıştır. 1879 Senato ara seçimlerinde de cumhuriyetçilerin büyük bir başarı elde etmesinin ardından sıra cumhurbaşkanlığı makamına gelmiştir. Cumhuriyet karşıtı bir askeri darbe hazırlandığı dedikoduları karşısında cumhuriyetçiler MacMahon'u kimi üst düzey komutanları görevden almaya zorlamış ve baskılar karşısında cumhurbaşkanı istifa etmeyi tercih etmiştir. Yerine daha tarafsız görünen Jules Grévy seçilmiştir. Böylece Ocak 1879'da ılımlı cumhuriyetçiler yasama ve yürütmeyi ele geçirmeyi başarmıştır (McManners, 1972: 41-44).

Yeni 3. Cumhuriyet kralcılığa ve Bonapartizme karşı parlamentonun zaferini güvenceye almak, yükselen toplumsal devrim karşısında özel mülkiyeti korumak, kapitalist modernleşmeyi derinleştirmek ve hızlandırmak, ve emperyalizm çağına ayak uydurmak gibi büyük görevlerle karşı karşıyaydı (Parry ve Girard, 2002: 72). Bu siyasal ve toplumsal sorumluluklar onun laiklik siyasetini ve sınırlarını belirlemiştir. Bu nedenle sonraki bölümde Üçüncü Cumhuriyet'e ilişkin kısa bir iktisadi ve siyasi değerlendirme yapılacaktır.

1.5. ÜÇÜNCÜ CUMHURİYET'İN İKTİSADİ VE SİYASAL NİTELİĞİ

1.5.1. Kapitalist Gelişme, Sınıflar ve Cumhuriyet

1789 Devrimi burjuva devletin temellerini atmış, ancak İngiltere'dekine benzer bir ön-sanayi devriminin yokluğunda 19. yüzyılın ilk yarısında kapitalizm henüz Fransız toplumunu tümden dönüştürmemiştir. Bununla birlikte, tekstil, metalürji ve madencilik sektörlerinde çoğunlukla küçük ölçekte kapitalist şirketler gelişmiş ve sanayi üretimi hızla artmıştır. O halde Fransa, Avrupa'da sanayi burjuvazisinin (ve proletaryasının) gelişmesi eğiliminin istisnası değil, sadece farklı bir ölçek, hız ve karmaşıklıktaki bir versiyonudur. Sanayi burjuvazisinin 1848'deki

[23] Bu propagandanın kitleler nezdinde geçmişe dayanan bir karşılığı vardı. Zira 1871'de piskoposlar Papalık-İtalya savaşında İtalya'yı destekleme önerisi vermişler, daha yeni ağır bir savaştan çıkmış olan ülkenin ulusal çıkarlar açısından ilgisiz bir savaşa girmesi düşüncesi Kilise'ye karşı halkta tepki oluşturmuştu (McManners, 1972: 36-37).

ilk kalkışmasının ardından, göreli zayıflığı ve işçi sınıfı devrimi korkusu onu Düzen Partisi'ne ve nihayet Bonapart'ın kollarına itmiştir. 20 yıllık emperyal dönemde bankacılık sisteminin genişlemesi ve dönüşmesi, ana demiryolu ağının örülmesi, ağır sanayi ve tekstilin büyümesi sanayi burjuvazisini güçlendirmiş ve bu sınıfın imparatorluğun ekonomik programına bağımlılığı giderek azalmıştır (Elwitt, 1975: 2-7).

Bu süreçte burjuvazinin içinde demokratik, eşitlikçi ve seküler değerleri vurgulayan bir cumhuriyetçi kanat gelişmiş ve cumhuriyetin, sosyoekonomik düzenin istikrarlılaştırılmasında imparatorluktan daha etkin olacağı fikrini savunmaya başlamıştır. Liberal büyük finans burjuvazisi ise hanedanın Orléan kanadı altında anayasal monarşiyi savunmaya başlamıştır (Elwitt, 1975: 8-9).

Price bu gelişmeleri şöyle ifade eder:

> *"Henri Germain gibi bankerler veya Dorian ve Magnin gibi demircilerin de aralarında bulunduğu ekonomik seçkinlerin önemli bir bölümü muhafazakâr bir cumhuriyeti destekler hale gelmişti. Aynı şekilde, yerel itibara ve etkiye sahip çok daha fazla sayıda iş ve meslek adamı da benzer durumdaydı; bu kişiler, kayda değer bir siyasal bilinç seviyesine erişmiş, maddi ve toplumsal isteklerini en iyi temsil edecek rejimin bir cumhuriyet olacağına giderek daha da inanan bir seçmen kitlesiyle nispeten yakın ilişki içerisindeydiler."* (Price, 2012: 231)

Sanayi burjuvazisi demiryolu ağının tamamlanarak ulusal pazarın güçlenmesini ve ulusal pazarın ihtiyaç duyduğu vasıflı ve vasıfsız iş gücünü yetiştirecek ve onun sosyal bütünlüğünü sağlayacak bir ulusal eğitim reformunu talep etmektedir. Ayrıca bu ulusal eğitimin kitlelere kurulu toplumsal düzeni kabul ettirerek sermayenin güvenliğini sağlamasının peşindedir (Elwitt, 1975: 15-16). Cumhuriyetçiler liberal-demokratik bir iklimde tüm bunları sağlayacak gücün kendileri olduğuna seçkinleri ikna etmek için, yasallığa vurgu yapmışlar ve cumhuriyeti "devrim"den ayrıştırmaya gayret etmişlerdir. "1870'lerin daha elverişli koşulları, [radikalleri] daha önce yaptıkları gibi *Gros*'a (kodamanlara) karşı *Petits*'e (küçük insanlara) hitap etmek yerine, Gambetta'nın artık *couches nouvelles* (yeni zümreler) adını verdiği kesimlerin, yani mülkiyet sahibi alt-orta sınıf ve köylülerin çıkarlarını önplana çıkarmaya teşvik ediyordu" (Price, 2012: 230). Parry ve Girard (2002: 72), Gambetta'nın sınıf kavramını özellikle kullanmadığına dikkat çekmişlerdir.

İktidarı elde etmek için siyasi ittifaklar yapması gerektiğini gören cumhuriyetçi sanayi burjuvazisi varlıklı çiftçiler ve küçük üreticilerle işbirliğine gitmiştir. Kapitalistlerle kırsal ve kentsel küçük üreticilerin cumhuriyetçi ittifakı Üçüncü Cumhuriyet'in ideolojik perspektiflerini ve sosyal politikalarını belirlemiştir. Liderliği elinde tutan sanayi burjuvazisi, cumhuriyetçi koalisyon içindeki çıkar çatışmalarını mümkün olduğunca etkisiz kılacak ideolojik silahlar üretmeyi, hem "düzenin" hem "hareketin" partisi olmayı başarmıştır (Elwitt, 1975: 1, 9, 14).

Price'ın radikalizmden uzaklığı sebebiyle "muhafazakâr cumhuriyetçi" olarak adlandırdığı 1879-1898 döneminde kırsal bölgeleri ulaşım ağına katan Freycinet Planı ve iktisadi krize karşı Méline tarafından getirilen koruyucu gümrük vergileri kırsal ve kentsel üst sınıfları cumhuriyete bağlayıcı bir etki yaratmıştı. Bankaların ve demiryolu şirketlerinin tekelciliğine yönelik popülist bir söylem içerse de, hükümet politikaları, piyasa yanlısı bir çizgide olmuştur (Price, 2012: 231-34).

Orléanist ya da Bonapartist modelden daha eksiksiz ve sürdürülebilir bir burjuva hegemonyası kuran cumhuriyetçi modelde valiler, bakanlar, milletvekilleri giderek daha çok burjuva kökenli hale geldi. Bürokrasi ve özel sektör arasında geçişkenlik arttı. 1893 parlamentosunda 90 üst düzey bürokrat ve Motte, Schneider, Siegfried gibi büyük sanayici aileleri temsil eden vekiller bulunuyordu (Magraw, 2002: 52-54). Bu sırada aristokrat milletvekillerinin oranı 1871'den 1900'lere üçte birden onda bire düşmüşse de sosyal ve kültürel etkilerinin 1914'e kadar sürdüğünü hatırlamak gerekir (Magraw, 2002: 27-30).

Cumhuriyetçi hükümetin pro-kapitalist eğilimi zaman zaman cumhuriyetçi ittifak için sıkıntılar yaratabilmiştir. Örneğin korumacı gümrük politikaları karşısında küçük üreticiler tekelleşme ve büyük işletmeler tarafından yutulma tehdidi hissetmişlerdir. Bu nedenle korumacılık politikası uzun süre devam ettirilememiş, devlet iktisadi krizde sistemi sürdürmek açısından başka politikalara (başta işçi sınıfının sisteme entegrasyonu ve emperyalist yayılma[24]) yönelmiştir. Cumhuriyetçi ittifakın iktisadi çıkarları arasında tam bir uyumun sağlanamayacak olması ideolojiyi öne çıkarmıştır. Sanayi burjuvazisi ile küçük üretici ittifakının önemli ideolojik

[24] Eğitim reformlarının öncüsü Ferry aynı zamanda Fransız sömürgeciliğinin de yürütücülerindendir. Bu dönemde Fransız ordusundan ayrı bir de Kolanyal Ordu oluşturulmuştur. Cezayir istisnası dışında Fransa'dan sömürgelere yerleşimci göçü oldukça düşük düzeyde gerçekleşmiştir (Parry ve Girard, 2002: 86-89).

dayanakları; meritokrasiyi ve sosyal mobiliteyi garanti eden "demokrasi miti" ile "dayanışma" idealidir. Zorunlu, parasız ve seküler eğitim projesi her iki dayanağı içermesi bakımından burjuva ideolojik hegemonyasını pekiştirmek için vazgeçilmezdir (Elwitt, 1975: 16-17).

Yine de küçük burjuvaziyi her zaman rejimin arkasında tutmak mümkün olmamıştır. 1880'den sonra yapısal dönüşümler ve uzun süren ekonomik bunalım küçük burjuvaziyi tehdit etmeye başladı. Bu sınıf, maliyetlerini artırıp kârlarını düşüren düzenlemelere (hijyen, gıda standartları, zorunlu tatil günü vb.) ve "işçilerin refahı için" toplanan vergilere içerliyordu. Katolik siyasetçiler bunu kullandılar ve 1890'larda küçük esnafın bir kısmı radikal sağ söylemlere açık hale geldi. Aşırı milliyetçi Vatanseverler Birliği'nin (*Ligue des Patriotes*) tabanının yaklaşık üçte birini oluşturuyorlardı ve 1898'de Yahudi dükkânlarına yapılan saldırıların içinde yer aldılar. Yine de küçük burjuvazi-sağ ilişkisi hiçbir zaman Almanya'daki gibi bir hal almamıştır (Magraw, 2002: 57-61).

İşçi sınıfının söz konusu dönemdeki durumuna bakacak olursak, bir yandan kapitalist gelişme sürecinde sosyo-ekonomik haklarını almaya başladığını, diğer yandan ise cumhuriyetçi-liberal-muhafazakar ittifaka kaynaklık ettiğini görürüz. Bunalımın yol açtığı işsizlik ve sürgündeki Komüncülerin dönüşü bir sosyalist canlanmaya yola açmıştı, işçilerin desteğini kazanmak ve olası bir siyasi huzursuzluğu engellemek önemli hale geliyordu. Bunun için çeşitli toplumsal kesimler ideolojik farklılıkları kenara koymayı ve bir koalisyon olarak hareket etmeyi başardılar. Özellikle 1890'larda cumhuriyetçiler anti-klerikalizmin tonunu düşürürken muhafazakârlar da cumhuriyete olan nefretlerini bastırdılar. Endüstriyel ilişkilerin "normalleşmesi" için birçok büyük adım atıldı. 1884'te sendikalar yasallaştı, 1898'de iş kazası tazminatı, 1900'de iş anlaşmazlıklarının çözümü için hakemlik ve uzlaşma mekanizmaları, 1906'da haftalık tatil günü getirildi, 1910'da maden ve demiryolu işçilerinin çalışma saatleri kısıtlandı ve işçilerin emekli aylıkları hakkında düzenleme yapıldı (Magraw, 2002: 98-99). Öte yandan, hoşnutsuz işverenler; paternalizm, yoğun İtalyan ve Belçikalı göçmen akışı, Taylorist üretim, sert işveren örgütleri, grevlerin çok sert biçimde bastırılması (örneğin 1891 Fourmies, 1908 Villeneuve-St-Georges katliamları) gibi yöntemlere de başvurmuşlar

ve buna tepki olarak sosyalist hareket işçi sınıfı içinde önemli bir ağırlık kazanmayı başarmıştır (Magraw, 2002: 100-103).

Köylülük Cumhuriyet'le birlikte kapitalizmin dönüştürücü etkisinden nihayet nasibini almıştır. Eugene Weber'in "*Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914*" [Köylüden Fransız Ulusuna: Kırsal Fransa'nın Modernleşmesi 1870-1914] adlı önemli eseri bu büyük dönüşümü anlatmaktadır. Nicelik açısından bakıldığında, köylüler 1870'te Fransa'nın çalışan nüfusunun %50'sini, 1900'de %45'ini, 1930'da %35'ini oluşturuyordu (Weber, 1976: 8). Esas büyük değişim nitelikseldi. Batıl inançlar; yabancılara karşı şüphecilik ve düşmanlık; yerel dillerin ağırlığı; eski ölçü ve birimlerin kullanılması; geleneksel verimsiz üretim yöntemlerinin devam ettirilmesi; modern devleti temsil eden aktörlerden korku, kaçınma ve çatışma; vatanseverlik duygusunun gelişmemiş oluşu; askerlikten kaçma; kır-kent uçurumu; kötü hijyen, barınma ve çevre koşulları; endogami, erkek üstünlüğü (kadının erkeğe hizmet etmesi, erkeği sokakta belli bir mesafeden takip etmesi, kız çocuk doğurmanın utanç vermesi vb.) ve yüksek doğum oranına dayalı geleneksel aile modeli gibi geleneksel yaşam alışkanlıkları ancak 1870'lerden itibaren ve tedrici biçimde yıkılmaya başladı (Weber, 1976).

Weber'e göre değişimin nedenleri; yaygın bir kara ve demir yolu ağı, ulusal ekonominin gelişmesi, büyük ölçekli üretimin küçük ve yerel üretimin yerini alması, şehirlere göç, kamusal alanın gelişmesi ve oy hakkının politize edici etkisi, bir tür okul olarak askerlik ve kamusal eğitimdir (Weber, 1976). Mamul malların, kimyasalların ve modern tarımsal üretim araçlarının çıkışı ve üretimin atölye ve fabrikalara kaymasıyla köylünün işyükünün azalmaya başlaması; geleneksel aile yapısının değişmesini ve köylülerin "irade ve tercih"i keşfetmesini beraberinde getirdi. Artık tıpkı kentlilerin yaptığı gibi servetin bölünmemesi ve tasarruf için doğum kontrolü uygulanmaya, egzogami yavaş da olsa artmaya, evden ve köyden ayrılmalar artarken ebeveyn otoritesi azalmaya başlamıştır. Devletin daha önce ailenin üstlendiği eğitim, sağlık, güvenlik gibi birtakım işlevleri üstlenmesi, cumhuriyetin çocuk haklarına ilişkin kimi yasal düzenlemeleri (kötü muameleye karşı koruma, çocuk işçiliğinin sınırlandırılması vs.) ve daha önemlisi rakip otorite kaynağı olarak laik okulun ortaya çıkışı da, babanın doğal etki alanına girilmesi ve otoritesinin erozyona uğraması anlamına gelmiştir (Weber, 1976: 186-89).

Magraw, Eugen Weber'in yarı-otarşik Fransız köylülüğünün demiryolları, okullar ve askerlik hizmeti dolayımıyla ulusal topluma entegrasyonu olarak betimlediği bu modernleşme meta-anlatısının fazla çatışmasız olduğunu; bunalım, sınıf mücadeleleri ve kültürel değişime bölgeselci direnişi göz ardı ettiğini öne sürer (Magraw, 2002: 142-45). 1880'lerden itibaren, ekonomik bunalımın köylüleri sağa ya da aşırı sola iteceğinden korkan cumhuriyetçiler çiftçilerin çıkarları için lobi faaliyeti, toplu alımlar, sigorta ve kredi programları yürüten Tarım Birlikleri'ni (*Syndicats Agricoles*) mali olarak desteklemişlerdir. Buna karşılık toprak sahipleri öncülüğünde rakip Katolik-Kralcı Tarım Birlikleri ortaya çıkmıştır. Bunlar tüm kırsal sınıfların şehirlere karşı birliğini savunmuş, toprak sahiplerini çiftçilerin ve bölgesel kimliklerin koruyucusu olarak sunmuştur. Din adamlarının örgütlediği gönüllü dernekler ve spor grupları da bu gelişmelere destek olmuştur (Magraw, 2002: 153).

Magraw'a göre kırsal kesimde yayılan gönüllü dernekleri burjuva hegemonyasının köylerdeki uzantısı olarak da okunabilir. Fransa'nın bir "Çiftçiler Cumhuriyeti" ya da "Çiftçi Demokrasisi" olduğu söylemi doğru olmadığı gibi bunun cumhuriyetçi elitlerin manipülasyon aracı olduğu da söylenebilir. Yine de kırsal kesimde belli bir demokratikleşme ve politik canlılık olduğu göz ardı edilmemelidir (Magraw, 2002: 154-55).

1.5.2. Siyasal Hayat ve Radikal Parti

Üçüncü Cumhuriyet siyasal hayat ve kurumlar açısından istikrarsız ve güçsüz bir dönemdir. Sık sık merkez sağ ve merkez sol arasında gidip gelen hükümet değişiklikleri gerçekleşmiştir (70 yılda 108 hükümet). Bakanlar bağımsız hareket etmişlerdir. Kitle partilerine dayanmayan profesyonel siyasetçiler egemendir. Yerel siyaset önceliklidir; nitekim vekillerin üçte biri aynı zamanda belediye başkanıdır. Toprak sahiplerinin ağırlıklı olduğu reform karşıtı bir Senato vardır. Parlamentonun alt kanadında parti disiplini yoktur. Siyasi partilerin resmileşmesi ilk kez 1900-1905 arasında gerçekleştiği gibi, 1910'a kadar vekillerin birden fazla parlamento grubuna dahil olması da mümkündü. Sosyalist Parti (SFIO), ortanın solu Radikaller, ılımlı cumhuriyetçi Alliance Démocratique, merkez sağ Fédération Républicaine (lideri

Méline), Katolik merkez sağ Alliance Libérale Populaire (lideri Piou) başlıca siyasi güçlerdi (Parry ve Girard, 2002: 79-81).

1901'de kurulan Alliance Républicaine Démocratique bildiğimiz anlamda bir parti değil, iş dünyasına bağlı bir tür kurmaylar heyetidir. Cumhuriyeti savunma siyasetinin "düzen içinde ilerleme" yolundan sapmamasını ve kolektivist baskıya taviz vermemesini güvence altına almak misyonuna sahipti. Bu grubun dengeleyici muhafazakâr pozisyonunu yetersiz bulan Méline grubu (Alliance des Républicaines Progressistes) ile Union Libéral Républicaine ve Association Nationale Républicaine, iki yıl sonra Fédération Républicaine'i kurdular (Elwitt, 1986: 293-94).

Auspitz, burjuva devrimcilerinin 1848'te miadını doldurduğu, 1789'un mirasçısı bu kesimin 1848'den sonra artık kendilerini ayrıcalıklı kılan düzeni korumak için otoriter araçlara (merkezi idare, kilise ve hatta Bonapart gibi bir lider) dayandığı iddiasını sorgulamaktadır. Üçüncü Cumhuriyet İmparatorluğun çökmesi ve taht adayının yetersizliği üzerine Thiers ve Bismarck arasında bir anlaşma üzerine kurulan "arızi" bir cumhuriyet olarak görülmektedir. Ancak Auspitz burjuva devrimcilerinin devrim tamamen ya da kısmen başarısız olduğunda bir anda yeni rejimin himayesine girdikleri ve yok oldukları, sonra devrimci bir dalga gördüklerinde yeniden radikalleştikleri bir Fransa tasvirini kabul etmemektedir. Macé önderliğindeki *Eğitim Birliği* üzerinden 1860'lar boyunca özellikle taşrada etkin olan cumhuriyetçi hareketi ele aldığı eserinde Üçüncü Cumhuriyet öncesinde ve sırasında radikalizmin önemli bir ideoloji olmaya devam ettiğini öne sürer (Auspitz, 1982: 1-2).

Bu çerçevede düşünüldüğünde pozitivist cumhuriyetle özdeşleştirilen ve neo-Jakoben bir bakış açısına sahip olduğu iddia edilen Radikal Parti, radikalizmin temsilcisi gibi görünmektedir. Radikal cumhuriyetçi grup meclise ilk kez 1876'da girmiş, bu çekirdek 1902'de Radikal ve Radikal-Sosyalist Cumhuriyetçi Parti'ye dönüşmüştür. Fransız siyasal hayatına etkisinin yanında, o zamandan beri milletvekili sayısı bakımından da birinci sırada gelmektedir. 20. yüzyıl başına gelindiğinde Radikal Parti'nin alıcısı hala küçük burjuvalar olmakla birlikte, aslında parti dar bir grup parlamenter radikalin, radikalleşmiş liberallerin ve bu grupların ekonomik çıkarlarının kontrolü altındaydı. Sosyal sorunun diğer bütün meseleleri

gölgede bıraktığı 1901'den itibaren Radikal Parti'nin program ve edimlerinde; reformist ve sınıflar arası işbirliği öngören Solidarité felsefesi belirleyici olmuştur (Scott, 1951: 122-125).

Radikal Parti bir kitle partisi değil, yerel seçkinler ve profesyonel siyasetçilerden oluşan bir kadro partisiydi. Üstelik Price'a göre, disiplinsizlik ve partiler arası geçişkenlik koşullarında Radikaller aslında etkin bir kadro partisi de olamadı. Léon Bourgeois tarafından 1895'te kurulan hükümet istisnası dışında, daha çok ikincil ve destekleyici konumda kaldıkları söylenebilir. Haziran 1901 ilk defa Radikal ve Radikal-Sosyalist Parti kongresi yapıldı ve bir sosyal demokrat program ortaya kondu: antiklerikal, artan oranlı gelir vergisinden yana, ancak özel mülkiyete saygılı. 1902'de modern parti örgütlenmesine benzer bir seçim örgütlenmesi ilk kez oluşturuldu ve 233 Radikal vekilin seçilmesini sağladı. 1902-1909 arası ılımlılar ve sosyalistlerle ittifak halinde iktidarda olan Radikaller bu dönemde en çok din meselesiyle uğraştılar. Sosyalistlerin güç kazanmasıyla politik spektrumda merkeze kayan Radikaller artık rejimin "yaramaz çocuğu" değil, vazgeçilmez piyadeleriydi (Anderson, 1977: 21; McManners, 1972: 129; Price, 2012: 235-37).

1.6. 1881-1905 FRANSIZ LAİKLİK POLİTİKALARI

1.6.1. Ferry Yasaları ve 1880'lerdeki Diğer Gelişmeler

MacMahon'un istifasıyla birlikte ılımlı cumhuriyetçilerin, karşıtlarının ifadesiyle "Oportünistler"in dönemi başlamıştı. Artık cumhuriyetçiler 1881 seçimlerinde 557 koltuğun 457'sini kazanacak kadar güçlüydü. Cumhuriyetçilerin ilk ve en önemli icraatı eğitim alanında oldu. Bunun sanayileşmenin gerekleriyle olduğu kadar, siyasal süreçlerle de ilgisi büyüktür. Zira İmparatorluk döneminde cumhuriyetçi hareketin faaliyet ve taleplerinin merkezinde eğitim reformu yer alıyordu. 1860'larda eğitim alanında cumhuriyetçi baskı grupları ortaya çıkmıştı.

1880-1 ve 1883-5 arası iki dönem başbakanlık ve bunun yanısıra 1879-83 arası eğitim bakanlığı görevlerini yürüten Jules Ferry eğitim reformunun öncülüğünü yaptı. İlk olarak 1880'de, Camille Sée tarafından önerilen ve onun adıyla bilinen bir yasa çıkarılarak kızlar için devlet liseleri kuruldu ve 1881'de kadın öğretmenleri

yetiştirmek üzere Sèvres'de bir *École Normale Supérieure* kuruldu. 1881-82 yasaları ile ilköğretim zorunlu, parasız ve laik hale getirildi.

Cumhuriyetçiler antiklerikal programda işe "altyapı"da değişikliklerle başladılar. Kilisenin sosyal ve moral etkisinin kırılması için bu etkinin başat kaynağına gidilmeliydi: eğitim kurumları. Konkordato rejimine ise 25 yıl kadar dokunmadılar. Dine cepheden bir saldırı taşra burjuvazisini ürkütebilirdi (McManners, 1972: 45-46). Öte yandan Ferry Yasaları başlı başına 1801 sonrası inşâ edilmiş laiklik modeli mantığına büyük bir meydan okumadır çünkü bu yasalar Konkordato'nun dini ahlakın kaynağı, temel bir sosyalleşme kurumu ve bir kamu hizmeti olarak gören anlayışını sorgulamış ve kilisenin yerine başka bir sosyalleşme kurumunu, laik okulu koymuştur (Çitak, 2006: 149).

Jakobenler parasız, laik ve zorunlu eğitim fikrini savundularsa da planlarını hayata geçirecek zaman ve kaynakları olmamıştı. Ardından gelen rejimler içinse ilköğretim öncelikli olmadı. Eğitime talep ise artıyordu. Bu nedenle eğitim tarikatları hızla büyümüştü. Liberal-muhafazakar uzlaşmadan doğan 1833 Guizot Yasası seküler eğitimle ilgili düzenlemeler yapmış olmakla birlikte zorunlu eğitim fikrini reddetmiş ve Katolik keşişlerin devlet okullarında ders vermesine izin vermişti. Ancak tüm okullarda (dinî okullar dahil) öğretmenlerin eğitim sertifikası sahibi olması şartı getirilmişti. 1850 Falloux yasası ile bu da kaldırıldı. Böylece 1875'e gelindiğinde ilköğretimdeki kız öğrencilerin %60'ı, erkeklerin %20'si Katolik okullarında öğrenim görüyordu (1900'lerde bu oran kızlarda %38, erkeklerde %10'a düşecekti) (Magraw, 2002: 196-98). Ferry'nin önerdiği eğitim yasası bir yandan din adamlarını kamusal eğitim sisteminde sahip oldukları etkili pozisyonlardan atmak, diğer yandan kilisenin denetimindeki özel eğitim sistemini zayıflatmak amacındaydı. Bu kapsamda, izinli tarikatlara dokunulmazken Cizvitlere ve izinsiz tarikatlara yönelik 1880'de büyük bir operasyon yapıldı (McManners, 1972: 50-52).

Ferry kızların eğitimine özel bir önem atfediyordu. Gerek devlet okulları gerekse özel okullarda kızları hep rahibeler eğitmişti. Laik kadın öğretmenlerin yetiştirilmesi için 1879'da her bölgede bir *École Normale* kurulmasına karar verilirken, 1880'de de Fonteney-aux-Roses'da bu okullara öğretmen yetiştiren bir *École Normale Supérieure* kuruldu. 1881'de ise Sèvres'de kızlar için ortaöğretim düzeyinde öğretmen yetiştirecek bir *École Normale* kuruldu (McManners, 1972: 52).

Önceki bölümlerde ele eldığımız üzere, 1833 Guizot Yasası'ndan sonra sayıları artan laik okulların öğretmenleri gittikleri yerlerde rahatsız ediliyorlardı. 1850'den sonra birçoğu görevden alınan bu öğretmenler Ferry'nin laik eğitim ordusunun habercileriydi (Magraw, 2002: 206-207). 1880'lere kadar öğretmenlik sıradan bir meslek iken Ferry dönemiyle birlikte öğretmenler yeni aydınlanmış bireyin modeline dönüştü. Ferry'nin havarileri olarak "öğretmen miti" ortaya çıktı; öğretmenler adanmışlık ve özveriyle Aydınlanma, demokrasi ve ilerlemeyi geri kalmış bölgelere taşıyan havariler gibi görülüyordu. Yerel Katolik düşünceyle bir arada yaşama zeminini kurmak için öğretmenler de rollerini köyün her işten anlayan uzman kişisi olarak genişletme eğiliminde oldular. Örneğin tohum fidanlığı işletmek, çeşitli gübreleri köylülere tanıtmak, karşılıklı yardımlaşma dernekleri kurmak, yetişkinlere gece dersleri vermek, hijyen vb. konularda tavsiyeler vermek gibi görevler üstlendiler. Ayrıca Ferry maaşları artırdı ve öğretmenlerin toplumsal konumunu güçlendirdi (Magraw, 2002: 206, 209; Weber, 1976: 316).

28 Mart 1882 yasası ile kurulan laik eğitim sistemi "hem sağ kanattaki ruhban sınıfına ve monarşi yanlısı düşmanlarına hem de sol kanattan gelebilecek toplumsal devrim tehdidine karşı burjuva cumhuriyetini koruyup güvence altına alma olanağını sağlayacaktı. Bu eğitim, insanlara vatandaşlık görevi, vatanseverlik, hukuk, mülkiyet ve kurulu toplumsal düzene saygı gibi temel kavramları aşılamanın bir aracıydı" (Price, 2012: 232-33). Ferry'nin müfredata "ahlak ve vatandaşlık eğitimi" konması önerisine karşılık Katolik milletvekili Piskopos Frappel "ahlak ve din eğitimi"ni kabul ettirmeye çalıştı. Nihayetinde Ferry'nin önerisi kabul edildi. Senato'da Jules Simon "Tanrı'ya ve anavatana karşı görevler"in dersin müfredatına eklenmesini sağlamayı başardıysa da Meclis bu ifadeyi metinden çıkardı. Daha sonra Milli Eğitim Yüksek Şurası (Conseil Supérieur de l'Instruction Publique) tarafından dersin müfredatı hazırlanırken Ferry "Tanrı'ya karşı görevler" ifadesinin yer almasına izin verdi[25] (McManners, 1972: 53-54).

Okullaşmanın artmasında yasalar kadar, okula ulaşımın kolaylaşması ve daha önemlisi bunun için harcanan ekonomik ve fiziksel çabaya değmeye başlaması etkili oldu. Artık köylü basit bir fatura, makbuz ya da senet düzenlemek ya da bir mektup yazmak için en yakın kasabaya gidip birini bulmak zorunda olmayacaktı. Ayrıca

[25] Ferry reformlarının ahlak eğitimi ile ilgili boyutları laik okulda ahlak eğitimi bölümünde ayrıntılı olarak ele alınacağından burada daha fazla değinilmeyecektir.

büyüyen devlet bürokrasisi için ihtiyaç duyulan kadroları doldurmak ümidi, eğitimin gerekliliğine kitleleri ikna eden kişisel deneyimlerin başında geliyordu (Weber, 1976: 323, 327-29). Ancak eğitim yoluyla toplumsal hareketliliğin çok sınırlı kaldığı iddia edilmektedir. Zira ortaöğretim elitlerin alanında kalmaya devam etti; çocukların ancak %5'i ortaöğretime devam edebiliyordu (Magraw, 2002: 226; Parry ve Girard, 2002: 76). Alt sınıflara hitap eden ilköğretim mekanik ve araçsal iken, liselerde verilen genel kültür ise, klasikleri öne çıkaran, felsefi, retorik ve dilbilimsel ayrıntıları öğrenciye sunan, elitleri alt sınıflarınkinden farklı bir kültürel sermaye ile donatmayı hedefleyen bir eğitimdi (Magraw, 2002: 222).

İlkokulun devamı niteliğindeki, formen yetiştiren *Enseignement primaire supérieur* okulları Guizot tarafından alt sınıfları orta öğretimden uzaklaştırmak amacıyla icat edilmişti. Aynı şekilde Duruy'nün teknik okullar projesi de küçük burjuvazinin çocuklarını liselerden uzak tutarak başka bir kanala yönlendirmeyi amaçlıyordu. Üçüncü Cumhuriyet'te de bu çizgiyi devam ettirmek taraftarı olan çok kişi vardı. Örneğin 1890'da Radikal Léon Bourgeouis, ilgili mesleklerde gereksiz bir şişkinliğe yol açmamak gerekçesiyle, üniversiteye girmek için gereken *baccalauréat* diplomasına erişimin sınırlandırılmasını savunuyordu. Bunun nedeni Magraw'a göre cumhuriyetçilerin Paris'te olası bir öğrenci ayaklanmasından da korkmalarıydı (Magraw, 2002: 223).

Eğitim reformunun dışında 1880'lerde çeşitli antiklerikal adımlar da atıldı. Bu adımlar özellikle kimi dinsel tören ve sembolleri kamusal alandan çıkarmaya dönük idi. Zorunlu pazar tatili kaldırıldı. Laik cenazelere izin verildi ve mezarlıklarda mezhep farkı kaldırıldı. Ordu ve hastane şapelleri için papaz görevlendirilmesine son verildi. Belediye başkanlarına dinsel geçit törenlerini kontrol etme ve çan kulelerinin anahtarlarına sahip olma yetkisi tanındı. Parlamento dönem açılışında toplu dua edilmesi terk edildi. 1884'te boşanma (karşılıklı anlaşmayla değil, bir tarafın kusurlu olması üzerine boşanma) yasallaştı (McManners, 1972: 59; Parry ve Girard, 2002: 76).

Ferry yasalarına karşı Katolik basında laik okullara yönelik grev ve boykot çağrısı yapılsa da fiili bir direniş olmadı. Hatta tüm tarikatların izin almasını kolaylaştırmak üzere ılımlı cumhuriyetçileri temsil eden başbakan Freycinet ile Kilise arasında gelecekteki yakınlaşmanın (*Ralliement)* habercisi niteliğinde bir gizli

anlaşma yapıldığı ortaya çıkacaktı. Kralcıların bu anlaşmayı ortaya çıkarması planları bozdu ancak bu olay Katoliklerin bir kısmında cumhuriyetçilerle uzlaşılabileceği, öte yandan politik amaçları uğruna Katolisizmin çıkarlarını tehlikeye atabileceği görülen kracılara güvenilemeyeceği hissini uyandırdı (McManners, 1972: 58).

1880'lerin sonlarında cumhuriyetçilerde de uzlaşmacı eğilimler baskın çıkmaya başlamıştır. Demokratik siyaset çerçevesinde kitle desteği ihtiyacı cumhuriyetçilerin tavır değişikliğinde etkili oldu. Cumhuriyetçiler Ekim 1885 seçimlerinde çoğunluğu elde etmişler ve cumhuriyetin sembol isimlerinden Victor Hugo'nun 2 milyondan fazla kişinin katıldığı cenaze töreninde büyük bir gövde gösterisi yapmışlarsa da, seçimlerde yaklaşık 80 koltuk kaybetmişlerdi (McManners, 1972: 61). Zira cumhuriyetçilerin karşı karşıya olduğu büyük güçlükler vardı: 1873-96 ekonomik bunalımı, bunun tetiklediği grevler, anti-semitizmin yükselişi, hükümet değişiklikleri, çeşitli yolsuzluk skandalları, Almanya ile gergin ilişkiler vs. Tüm bunların yol açtığı memnuniyetsizlik ve huzursuzluk hali bir kalkışmayı tetikledi. Eski Paris Komüncülerinden Bonapartistlere, anti-semitistlerden kralcılara çok farklı gruplar General Boulanger'nin etrafında birleşerek düzene meydan okudular (Parry ve Girard, 2002: 82-86).

Boulanjist ajitasyonun etkili oluşu, ılımlı cumhuriyetçileri antiklerikalizmle özdeşleştirilen imajlarını "düzeltmeye" çalışmaya zorladı. Bunun sonucu olarak 1887'de Rouvier'nin başkanlığında yalnızca ılımlılardan oluşan bir hükümet kuruldu. Radikalleri ve solu dışarıda bırakan hükümet, laiklik politikalarının bırakılması karşılığında kralcı milletvekillerinden destek alarak kuruldu. Destekçi sağ kanadın Boulanger kartına oynamaya karar vermesine kadar süren 6 aylık bu hükümet din konusunda ateşkes sağlanırsa düzen partilerinin işbirliği yapabileceğini gösteren önemli bir deneyim oldu. 1889'da atlatılan Boulanger tehdidinden ılımlı cumhuriyetçiler ders çıkardı. Ferry antiklerikalizm politikasında daha ileri gidilmeyeceğini ilan etti (McManners, 1972: 61-63).

Cumhuriyetçilerde uzlaşmacı eğilimlerin baskın çıkmaya başlamasında uluslararası ekonomi ve siyasetin de etkisi vardır. Papa 13. Leo'nun diplomatik prestijini yeniden sağlaması ve Almanya ile iyi ilişkiler geliştirmeye başlaması onu ihmal edilebilir bir güç olmaktan çıkarmıştır. Bundan daha önemlisi Yakın Doğu ve

Çin'deki Fransız emperyalist çıkarları Roma ile iyi geçinmeyi zorunlu kılıyordu; zira bu bölgelerdeki Fransız nüfuzunun en önemli kaynaklarından olan dini misyon koruyuculuğunun sürmesi, bu misyonları bahşetme ve geri alma yetkisine sahip olan papalığa bağlıydı. 1905'te Fransız Ekvatoral Afrikası'nda 33 misyoner okuluna karşılık 2 devlet okulu vardı. Gambetta'nın sözleriyle "antiklerikalizm bir ihraç ürünü değil"di (Baubérot, 2009: 102; McManners, 1972: 60-61).

1.6.2. Kiliseyle İlk Uzlaşma: *Ralliément*

1890'larda tarım ve sanayide fiyat ve kârlardaki büyük düşüş, alt sınıfların artan memnuniyetsizliğiyle birleştiğinde, ağır ve hafif sanayiciler ile tarım seçkinleri Lebovics'in deyimiyle "demir, pamuk ve buğdayın ittifakı"nı kurdular. 1892'de çıkarılan korumacı gümrük vergisi, Kilise'nin cumhuriyetten politik yalıtılmışlığına son verme girişimi olan *Ralliement*, köylüler kendileri örgütlenmeye başlamadan önce onların yukarıdan aşağıya örgütlenmesi hareketi (Tarım Birlikleri), sömürge imparatorluğunun konsolidasyonu, cumhuriyetçi parlamentonun iki yıl boyunca ortanın sağında yer alan Jules Méline'in kurduğu hükümeti desteklemesi, bu ittifakın ürünleri ve kanıtlarıdır. Cumhuriyetçi muhafazakârlık 1890'lara darbe vurmuş ve Dreyfus olayı sağ yükselişin simgesi olmuştur (Lebovics, 1988: 21).

Özellikle 1879'dan sonra nostaljik hayalleri bırakan ve yeni dünyevi devlet biçimlerinin geçerliliğini kabul etmeye başlayan din adamlarının sayısı artmaya başlamıştı. Örneğin Cezayir başpiskoposu Lavigerie toplumun Hıristiyanlaştırılması konusunda şöyle diyordu: "Bunun iki yöntemi var. Birincisi Tanrı'ya ve Oğul'a inanmasını sağlamak üzere inançsızları bireysel olarak hedef almak. Onları kazanırsanız toplumu dönüştürürsünüz. İkincisi Hıristiyanlığı terk etmiş olan ulusal topluluğu hedef almak ve ona İsa'nın hükmetmesi gerektiğini vaaz etmek. Bunda başarısız olursanız kaçınılmaz olarak dışarı atılırsınız. Şu anda başımıza gelen budur" (McManners, 1972: 56-57).

Cumhuriyetle bir uzlaşıya gidilmesi gerektiğini savunan din adamlarının sayısı ve etkinliği 1890'a gelindiğinde hayli artmıştı. Ancak Katoliklerin Cumhuriyet'e yönelik tavırlarındaki yumuşamayı ifade eden *Ralliement* (yakınlaşma) ancak Papa'nın aktif desteği ile mümkündü. Bunu liberal olarak adlandırılan 13. Leo

gerçekleştirecekti. Onun himayesinde yakınlaşmayı Cezayir başpiskoposu Lavigerie ateşledi. Yakınlaşmanın emperyal çıkarların öne çıktığı Kuzey Afrika'dan başlaması anlamlıdır. Metropoldeki laik cenaze ya da laik okul tartışması, kölelerin zorla veya din yoluyla bastırılmasının daha önemli olduğu sömürge için ilgisiz kaçmaktadır. Lavigerie 12 Kasım 1890'da bir resmi davette yaptığı ünlü konuşmada, medeni Hıristiyan ulusların hayatı için gerekli ilkelerle doğal bir karşıtlık içermeyen kurulu hükümet düzenine koşulsuz bağlılık çağrısı yaptı. Roma bu konuşmayı ne destekledi ne de reddetti. Mayıs 1891 *Rerum novarum* (Yeni Şeyler) genelgesini yayımladı. Katolikleri çağın "yeni güçlerini" kabul etmeye çağırıyor ve çağın problemleriyle, özellikle Hıristiyanlığa uzak kalmış işçi sınıfının durumuyla ilgileniyordu. Yine 1892'de bir röportajda Papa "tek bir hükümet vardır, o da Fransa'nın kendisi için seçtiği hükümettir" dedi (Coşar, 2008: 19; McManners, 1972: 67-73; Paul, 1967: 9-10).

Ralliement'ın (yakınlaşma) Papa 13. Leo'nun 1892'de yayımladığı, cumhuriyetin diğerleri kadar meşru bir rejim olduğunu ve değişimin ancak anayasal yollarla gerçekleşebileceğini ifade eden *Au Milieu des Sollicitudes* genelgesi ile başladığı kabul edilir. Bu yumuşama Albert de Mun ve Jacques Piou gibi siyasetçilerin söylem ve pratikleriyle sürmüştür. 1890'ların ikinci yarısında Ralliement ve *Rerum novarum*'dan esinlenen çeşitli kişi ve grupların birleştiği bir kanal olarak Sosyal Katolik hareket ve Hıristiyan Demokrasi ortaya çıktı. Albert de Mun'ün *Association Catholique de la Jeunesse Française*'i ve Marc Sangnier'nin *Sillon*'u sosyal meseleye duyarlı "sol" Katolisizmi temsil ediyordu. Hareketin önde gelenlerinden başrahip Lemire kilise ile cumhuriyeti uzlaştırmak istiyordu. Bunların karşılığında ılımlı cumhuriyetçiler 1880'lerin antiklerikalizmini reddetmişlerdir (McManners, 1972: 94-95; Parry ve Girard, 2002: 89-91). Alt düzey din adamlarının reform arayışı da önemli bir göstergedir. Örneğin 1896'da Reims'de yapılan klerikal kongrede tüm konuşmacılar kilisenin kitlelerden uzaklaşması konusuna değinmiş ve çözüm önerileri tartışılmıştı (McManners, 1972: 109-110).

Cumhuriyetçiler en azından Panama skandalı[26] unutulana ve Rusya ile ittifak sağlamlaştırılana dek Katoliklere yönelik uzlaşmacı bir siyaset gütmek niyetindeydi. Mülkiyete yönelik artan tehditlere karşı da muhafazakâr güçlerin yardımını almak

[26] 1892'de Panama şirketi lehine çeşitli politikacılara ve gazetecilere rüşvet verildiğinin ortaya çıkmasıyla patlak veren skandaldır.

önemliydi. Bu amaçlarla, din işlerinden sorumlu cumhuriyetçi bakan Spuller 3 Mart 1894'te yeni ve hoşgörülü bir dönemin başladığını ilan etti. Ancak bakanlığı çok sürmeyecekti, ardından gelen Ribot ve Bourgeois hükümetleri ile gerginlik yeniden yükseldi. 1896-98 Méline hükümeti döneminde bir kez daha kiliseye hoşgörü ve mülkiyet savunusu öne çıktıysa da hükümetin düşmesinden ve 1898 seçimlerinden sonra Oportünist grup sağ ve ralliement'dan uzaklaşarak gözlerini bir kez daha sola çevirdi. Dreyfus olayının büyümesi Katoliklerle ılımlı cumhuriyetçiler arasında uzlaşma umutlarını ortadan kaldırdı (McManners, 1972: 76-79).

Kısa vadeli bir proje olarak Ralliement başarısızla bitmişse de birkaç kuşak ileriye önemli bir miras bırakmıştır: Katoliklerin belli koşullara uygun tüm düzen güçleri ile birlikte çalışmaları. Örneğin 1920'ler Briand'ın uzlaşma politikası, savaş sonrası MRP'nin Fransız siyasal hayatındaki yeri vb. McManners'a göre bu çerçevede değerlendirilebilir (McManners, 1972: 79-80).

1.6.3. Dreyfus Olayı, Radikallerin İktidara Gelişi ve Anti-klerikal Dalga

Dreyfus Olayı 1894 yılında Yahudi Yüzbaşı Alfred Dreyfus'un sonradan başkasına ait olduğu ortaya çıkan bir elyazısı benzerliğine dayanarak haksız yere Almanya için casusluk yapmakla suçlanması ve mahkûm edilmesi ile başladı. Casusluğu yapan kişi suçunu itiraf etmesine rağmen askerler Dreyfus'u yeniden yargılamamakta direndiler. 1898'de Emile Zola Cumhurbaşkanına, Genelkurmay Başkanı ve diğer ordu ileri gelenlerini görevi kötüye kullanmak ve kamuoyunu yanıltmakla suçlayan bir açık mektup kaleme aldı ve mektup *L'Aurore* gazetesinde "Suçluyorum" başlığıyla yayımlandı. Zola aleyhinde orduya hakaretten dava açıldı ve mahkûm edildi. Katolik ve anti-semitik gazeteler Dreyfus yanlısı kampanyaya ağır şekilde saldırdılar; onları sosyal disiplini ve askerin moralini bozarak ulusun gücünü ve birliğini zayıflatmakla suçladılar. Milliyetçilere göre bu olay Almanya destekli Yahudiler, Protestanlar ve masonların işiydi. Çoğu eski Boulanjist olan bazı aşırı milliyetçiler Dreyfus olayını cumhuriyet karşıtı bir darbe için fırsat olarak gördüler. Şubat 1899'da Yurtseverler Birliği hareketinin lideri Déroudèle'in darbe girişimi oldu. Katolik basın, özellikle de politik olarak aktif bir grup olan Assumptionist tarikatının çıkardığı *La Croix* gazetesi de anti-semitizm ve

Protestanlık ve masonluk karşıtlığında milliyetçilerden aşağı kalmıyordu. Buna karşılık sol, demokrasinin kadim düşmanları ordu ve kilisenin Cumhuriyet'i yıkmak için birlik oldukları argümanını kullanıyordu. Ordu cumhuriyetçilerin henüz egemen olmadığı, soylu ailelerin egemenliğindeki bir kurum olarak eski düzeni temsil ediyordu. Olay, cumhuriyetçilere anti-klerikalizmi canlandırma, muhafazakârları ordu gibi demokratikleşmeye direnen kurumlardan çıkarma ve Méline başbakanlığındaki muhafazakâr-merkez ittifakı bozma fırsatını sundu (Anderson, 1977: 18-21; McManners, 1972: 124).

Ernest Renan 1882'de ünlü "Ulus Nedir?" söylevinde ulusun ırk, din, dil vb. "objektif" kriterlere değil, ortak geçmişe/belleğe ve birlikte yaşama arzusuna dayandığını söylemişti. Sağ bu iki kriterden ilkine, sol ise ikincisine çubuğu büküyor; sağ Yahudileri, sol militan Katolik sağı ulus tanımının dışına itiyordu. Parry ve Girard'a göre, işte Dreyfus olayı ulusun anlamına ilişkin sağ ile sol arasındaki bu fay hattını harekete geçirdi. Yahudilerin Üçüncü Cumhuriyet'te elde ettikleri konum ve başarılar ve rejime sadakatleri cumhuriyet karşıtlığının anti-semitizm gömleği içinde belirmesine yol açtı. Dreyfus olayı Fransız kimliğinin yaygın olarak tartışılmasını sağlayarak bir yandan kilise-devlet ayrılığını diğer yandan da yeni bir milliyetçiliğin oluşumunu hazırladı. Bu yeni milliyetçilik halk egemenliğini tanıması itibariyle kralcı sağdan, otoriterlik yanlısı olması itibariyle geleneksel sol milliyetçilikten ayrılıyor, Bonapartist bir anlayışa işaret ediyordu (Parry ve Girard, 2002: 92-97).

1871 Alman yenilgisinin canlandırdığı ve Dreyfus olayının güçlendirdiği dekadans hissi sağcı gelenek için bir dine dönüş çağrısını ifade ediyordu. Ferry yasalarına karşılık, Almanların başarısının kaynağı olarak görülen dinî okul sistemini örnek alma fikri ortaya çıktı. *Action Française*'in öncülüğünü yaptığı, Maurras, Barrès, Déroudèle liderliğindeki bu yeni tip sağ, Katolikliği Fransız milletini oluşturan kurucu öğe olarak görüyordu (ki aralarında Katolik olmayanlar vardı). 1900 Paris belediye seçimlerinde koltukların yarıdan çoğunu kazanma başarısı gösterecek olan aşırı sağa karşı cumhuriyetçi ve muhafazakâr gelenek arasındaki mücadeleyi yeniden yükseldi ve Haziran 1899'da Radikaller ve Sol tarafından desteklenen ılımlılardan müteşekkil "cumhuriyeti savunma" hükümeti kuruldu. René Waldeck-Rousseau Üçüncü Cumhuriyet'in ikinci anti-klerikal dalgasını yürüten bu hükümetin başbakanı oldu (Çitak, 2006: 150-51; Price, 2012: 237).

Cumhuriyetçilerin farklı fraksiyonlarını birleştiren tek çimento olarak din meselesi bir kez daha ön plana çıktı. Doğal kurban, eğitim sistemindeki rolü cumhuriyetçiler için uzun zamandır sorun teşkil eden tarikatlar olacaktı. McManners'a göre, yüksek askeri çevrelerle bağlantıları çok güçlü olan Cizvitler ile Dreyfus olayı sırasında orduyu şiddetle savunan Assumptionistler ve Dominikenler günah keçisi ilan edilerek, yaklaşan savaş tehdidi altında orduya tekrar itibar vermek de mümkün olacaktı (McManners, 1972: 125-26).

1900 yılında 1663 tarikat bulunmaktaydı (152 erkek 1511 kadın tarikatı). Konkordato'da dışarıda bırakılmış olan tarikatlar zamanla geri dönmüş ve güçlenmişlerdi. Hayır işleri, eğitim faaliyetleri, misyonerlik faaliyetleri (ki bu faaliyet Fransız yayılmacılığını güçlendirmek için devlet tarafından finanse ediliyordu) yürüten bu tarikatlar eski güçlerine kavuşmanın en uygun yolunun okullardan geçtiğini anlamışlardı. Yetkisiz tarikatlarin okullarında, Protestanların katledildiği Saint Barthélemy olayı, Engizisyon, dinsel hoşgörüyü getiren Nantes Fermanı'nın 14. Louis tarafından feshedilmesi vb. bağnaz olgular savunuluyordu. Yetkisiz tarikatlar Ferry döneminde dağıtılmış ancak kısa sürede yeniden toplanmışlardı. 1900 yılında yasadışı rahibelerin sayısının 75.000 civarında olduğu tahmin edilmektedir. Tarikat üyeleri yasadışı biçimde milli kiliselerde çalışmalar yürütüyor, vaazlar veriyor, bölge papazını geri plana itiyor, hatta kendileri şapeller (küçük kilise) açıyorlardı. Ayrıca ekonomik faaliyetler yürütüyor ancak hiç vergi vermiyorlardı (Bracq, 1916: 252-58, 264).

Bracq'a göre manastır sistemi pek çok Fransız için liberal olan her şeyi yok etmek için fırsat kollayan, yüksek duvarların arasına gizlenmiş meşum bir şeydi. Gerçekten de örneğin Cizvitler pek çok liberal yasanın geçmesini engellemiş ve Dreyfus olayında görüldüğü gibi askeri okullarda bile etkili olmuşlardı (Bracq, 1916: 259-62). Georges Trouillot'nun başkanlığında bir parlamento komisyonu tarikatlar konusunu inceledi ve yoğun ekonomik faaliyetlerini, muazzam mal varlıklarını gizlediklerini, vergiden kaçtıklarını, kız çocuklarına karşı acımasız davranışlarını, ceza olarak işkence ve adam öldürmeye başvurduklarını öne sürdü. Ardından Waldeck-Rousseau parlamentoya bir Dernekler Yasası taslağı sundu. Gerek Trouillot gerekse Waldeck-Rousseau dine saygılı olduklarını ancak manastır kavgasının modern uygarlık için yaşamsal bir kültür kavgası (*Kulturkampf*) olduğunu, tüm

bağımsız Fransız krallarının ve diğer Katolik ülkelerin manastırlara karşı kısıtlayıcı önlemler aldığını belirtiyorlardı. Sonunda yasa geçti (Bracq, 1916: 266-70).

Tarikatlara yönelik saldırıya ılımlı Alliance Républicaine Démocratique grubundan Waldeck-Rousseau'nun önderlik etmesi ilginçtir. Onun anti-klerikalizmi ideolojik tutkudan yoksun ve reel politik temelli idi. Yine de Ekim 1900'de Toulouse'da yaptığı konuşmada tarikatların sahip olduğu "milyarlar"dan ve "iki gençlik"ten bahsetmiştir. Dernekler yasasının son hali onun öngördüğünden sert idi ve ılımlıların tepkisine yol açtı (McManners, 1972: 126-28).

Yasa, dinî ve seküler derneklere kuruluş amacına aykırı faaliyet yürütmemek koşuluyla önemli özgürlükler getiriyordu. Manastırların ise ayrı değerlendirilmesi gerektiği öne sürülüyordu. Zira manastır hayatının pratikte bireyi yok ettiği, bireysel özerkliği ortadan kaldırdığı, üstelik devlet içinde devlet yarattığı ifade ediliyordu (Bracq, 1916: 271-73). Ancak Waldeck-Rousseau yasayı radikal biçimde uygulamaktan kaçınmıştır. Örneğin izinsiz tarikatların tüm mallarını kamulaştırmamış, üyelerinin getirdikleri varlıkları geri almalarına izin vermiştir (Bracq, 1916: 274-75; Parry ve Girard, 2002: 98).

1902 seçimlerinde Radikaller, reformist sosyalistler, Poincaré ve Waldeck-Rousseau gibi bazı muhafazakâr cumhuriyetçileri kapsayan bir sol blok oluştu ve sol kanadın daha ağırlıklı olduğu bir meclis bileşimi –sol blok 350 (210 Radikal ve Radikal-Sosyalist, 95 ARD, 45 PSF), muhafazakâr blok 230 koltuk- ortaya çıktı. Bu bileşimden doğan Émile Combes hükümeti daha radikal bir çizgi izlemiş; Dernekler Yasası daha sert biçimde uygulanmaya başlamıştır. Üstelik parlamentonun tek başına kullanacağı yetki genişletilerek izinli tarikatlar tarafından kurulmuş 3000 kadar okul da kapatıldı. Ayrıca yeni bir yasa ile tarikatların tüm eğitim yetkileri ellerinden alınmıştır. Önemli eğitim ve refah hizmetleri üstlenmiş olanların da aralarında bulunduğu 3216 dini topluluk yasaklanmış; yaklaşık 500 manastır, 12.000 okul (Katolik okulların üçte biri) kapatılmış; 40.000 manastır rahip ve rahibesi dağıtılmıştır (Bracq, 1916: 275-76; McManners, 1972: 131-32; Parry ve Girard, 2002: 98-99; Price, 2012: 234-35). Combes döneminde ayrıca 3 piskopos keşişler için dilekçe verdiklerinden ötürü maaştan kesmeyle karşı karşıya kaldı, askerlerin serbest zamanlarını dini çevrelerde geçirmeleri yasaklandı, din adamlarının belirli

memuriyet sınavlarına girmeleri engellendi, mahkemelerden haç simgesi kaldırıldı (McManners, 1972: 133).

Combes'un üç yıla yakın başbakanlığı sürecinde kilise-devlet ilişkilerinde var olan sorunların hızla kilitlendiğine tanık olundu. 1902'de geleneksel usullere aykırı olarak (aslında Konkordato'ya uygun olarak) piskopos atamaları için Roma'yla uzlaşılmaksızın gösterilen adaylar nedeniyle papalıkla yaşanan gerginlik meclisin önüne Konkordato'nun feshi seçeneğini dahi getirdi. Bu sırada 1903'te papanın ölmesi ve yeni papa 10. Pius'un yumuşamaya uzak inatçı karakteri gerginliği artırdı. Papanın bir adayı reddetmesi büyük bir mesele haline geldi; hükümet Ocak 1904'te eski adaylıklar kabul edilene dek hiçbir boş pozisyonun doldurulmayacağını ilan etti. Bu sırada bir başka sorun da cumhuriyetçi iki piskoposun ahlaksızlık ve mason bağlantısı gerekçesiyle Roma'ya çağırılması ve istifaya zorlanmasıyla çıktı. Combes istifaları reddetti. Cumhurbaşkanı Loubet'nin Nisan 1904'te İtalyan kralını ziyaretinin ardından papalık bir protesto notası verdi. Onur kırıcı ve provokatif bu metnin ortaya çıkması, Fransa genelinde büyük bir antiklerikal tepki doğurdu. Fransa'nın Vatikan elçisi geri çağırıldı. İlişkinin kopmasıyla fiilen Konkordato rejiminin sonuna gelindi ve Kilise-Devlet ayrılığı gündeme geldi. Fransız Katolikleri sessizliğe büründü. Combes'un son ve öldürücü darbesi için ortam hazır hale gelmişti (Çitak, 2006: 151-52; McManners, 1972: 134, 137-39).

1.6.4. 1905 Kilise-Devlet Ayrılığı Yasası

Kilise-devlet ayrılığının toplumdaki sekülerleşmeye gömülü sosyal temellerini göz ardı edersek veya onun belirleyici bir tercih ve kopuş olduğunu yadsırsak yasayı olduğundan sert ya da ılımlı olarak değerlendirme tehlikesi doğar. Ayrılık tepeden inme bir sekülerleşme dayatması değildir. İstatistiklere bakılırsa 1900'lerin başlarına gelindiğinde pek çok işçi ailesi ergenliğe geçiş ayinini bırakmıştır. Limoges'da vaftiz edilmemiş çocukların oranı %2'den %25'e, laik cenazelerin oranı %5'ten %23'e yükselmiştir. Carmaux kömür madencilerinin çocuklarının yaklaşık yarısı vaftiz edilmemiştir. Paris'te de 1875'ten 1908'e vaftiz edilmemiş çocukların oranı %11,9'dan %39'a, seküler evliliklerin oranı %12,6'dan %39'a yükselmiştir (Magraw, 2002: 187). Bu derece sekülerleşmiş bir toplumda

başta "çoğunluğun dini" Katoliklik olmak üzere din adamları sınıfına imtiyazlar veren Konkordato anlamını yitirmişti. Ama Konkordato'yu devam ettirmek de pekâlâ mümkündü.

Cumhuriyetçilerin bir kısmının, kiliseyi dizginleyen, kontrol altında tutan bir anlaşma olarak Konkordato'yu korumaktan yana olduğu, devlet ile kilise arasında eşit bir ilişki akla getiren Ayrılma'ya soğuk baktığı öne sürülmektedir. Bununla beraber, ayrılma eğiliminin üstün olduğu göze çarpmaktadır; hem basında, kamusal alanda, hem de mecliste ayrılma yoğun bir şekilde tartışılıyor projeler çoğalıyordu. Kilise-devlet ayrılığı kimi liberal din adamları (Lamennais, Lacordaire gibi), cumhuriyetçiler (Gambetta, Simon, Ferry gibi) ve sosyalistler tarafından savunulagelmişti. Ayrılma yönünde çeşitli öneriler meclisin gündemine sunulmuştu; 1886, 1894, 1896, 1899, 1900, 1903 ve lehte oylar artma eğilimindeydi. Ancak hem ultramontan din adamlarını kontrol altında tutmak, hem de Yakın ve Uzak Doğu'daki Fransız çıkarları açısından ayrılmanın olumsuz sonuçları olabileceğine dikkat çeken dışişlerinin itirazları nedeniyle her seferinde reddedilmekteydi. Bununla birlikte Radikal Parti 1901 kongresinde Ayrılma'nın seçim broşürüne dâhil edilmesi kararlaştırılmıştı. Sosyal meselelere odaklanmak isteyen/zorunda kalan cumhuriyetçiler, sürekli yenilenen anti-klerikal mücadeleden yorulmuşlardı; din ve devletin tamamen ayrılması için hazırlardı (Bracq, 1916: 287-88; Coşar, 2008: 46; McManners, 1972: 140-42; Paul, 1967: 16-17).

1902'de cumhuriyetçi blok mecliste çoğunluğu elde ettikten sonra ayrılma önerilerini incelemek üzere bir meclis komisyonu kurulması karara bağlandıysa da komisyonun oluşturulması 1903'ün Haziran ayını buldu. Büyük çoğunluğunu antiklerikallerin oluşturduğu komisyonun başkanı Buisson, raportörü Briand oldu. Ekim 1904'te ordudaki masonik fişleme skandalı nedeniyle cumhuriyetçi bloğun dağılma tehdidi altında kalması üzerine Combes Kasım ayında bir yasa teklifi yaptı. Ancak 14 Ocak 1905'te istifa etmek zorunda kaldı; 24 Ocak'ta Rouvier hükümeti kuruldu. Rouvier Konkordato'nun korunmasından yana olan bir ılımlı cumhuriyetçiydi ancak solun ağırlığı belirleyici oldu. Şubat 1905'te Eğitim ve Din İşleri Bakanı Bienvenu Martin yeni bir yasa tasarısını komisyona sundu. Komisyon değişiklik önerilerini yaptı. 3 Temmuz'da yasa 233'e karşı 314 oyla kabul edildi. 6

Aralık'ta da Senato'da 102'ye karşı 181 oyla kabul edildi ve 11 Aralık 1905'te yürürlüğe girdi (McManners, 1972: 145-48).

Yasa vicdan ve ibadet özgürlüğünü garanti altına alıyordu. Ancak devlet hiçbir dini tanımayacak, din adamlarına maaş veya başka ödenekler vermeyecekti. Mevcut din adamları için bir emeklilik sistemi getirilerek onlar sosyal güvence altına alınıyordu. Kiliselerde envanter dökümü yapıldıktan sonra taşınmaz mülkler yerel idarelerin malı olmaya devam edecekti. Ancak kullanım hakları, kurulması öngörülen ve Dernekler Yasası'na tâbi olmaya devam edecek olan dini derneklere bedelsiz olarak devredilecekti. Bu süreç dini derneklerin ibadetlerini temin etmeyi vaad ettiği dinin kendi örgütlenme kurallarına uygun olacaktı. Devlet dairelerinde dini simgeler bulunmayacak, okul saatlerinde din dersi verilmeyecekti (Coşar, 2008: 47-48; Law separating Church and State; McManners, 1972: 147-48).

Çitak 1905 yasasının öngördüğü laiklik modelinin üç ana ilkesini kurumsal ayrışma (dinlerin kendi kurumsal iç yapılarını korurken hukuki açıdan sadece birer dernek olarak kabul edilmeleri), dinin kurumsal meşruiyetinin ortadan kalkması (dinin artık kamu hizmeti ya da ahlakın temeli olarak görülmemesi) ve din ve vicdan özgürlüğü (devletin resmi dini olmaması ve tüm inançlara saygı duyması) olarak sıralar. Bu model, cumhuriyetçi ve muhafazakâr millet anlayışlarının çatışması ve nihayet uzlaşmasının sonucu olarak şekillenmiştir. Din artık millet ekseninde kurulan toplumsal ve siyasal yapının meşruiyet kaynağı olamazdı ama milliyetçiliği güçlendiren ve sosyal düzeni koruyan bir unsur olarak kullanılabilirdi (Çitak, 2006: 146-47, 152).

Combes'un hazırlattığı ayrılık yasası taslağının "dar ve zalimane" olduğu, bu noktada Briand'ın devreye girip kabul edilebilir ve liberal bir yasa ortaya çıkmasında kritik bir rol üstlendiği genellikle kabul edilir. Briand'ın en önemli müdahalesi, dini derneklerin, radikal anti-klerikallerin umduğu gibi Katolik yapıda olası bir bölünme aracı değil, kilise tarafından kabul edilebilir bir mekanizma olması için 4. madde ile piskoposların dernekler üzerindeki kontrolünün güvence altına alınmasını sağlamış olmasıydı. Katolik siyasetçi Albert de Mun bu maddenin yasanın kalanının temelini çürüttüğünü ifade ederken, yine Katolik *Le Pèlerin* dergisi de Katolikleri Ayrılma'yı uygulanabilir kılmaya çağırıyordu. Bununla birlikte Katolik basın genel olarak aleyhte bir tutum aldı (Bracq, 1916: 315-16; McManners, 1972: 150-51).

Vatikan'ın itirazları kilise kurullarının belirlenmesi, mülkiyet hakları, kiliseler arası mülk anlaşmazlıkları konusunda seküler otoritenin karar vermesi, Konkordato'nun taraflarının ortak rızası bulunmaması vb. ilişkindi. Gerçekte Konkordato da papalığa empoze edilmiştir ve birçok sınırlama içermektedir; örneğin piskoposlar konsey toplayamazlar, bağlılık yemini etmek zorundadırlar, piskoposluk bölgelerini terk edemezler. Ayrılma ile bu sınırlamalar ortadan kalkmış, dinsel meselelerde nihai otorite Papa olmuştur. Bu yüzden Papa'nın ve taraftarlarının tepkisi kimi Katoliklerce de aşırı bulundu; yasada Kilise adına avantajlar bulunduğuna dikkat çektiler. Kilisenin, devlete maddi bağımlılığın onun kontrolüne girmek anlamına geldiğine, ayrılmanın ise çeşitli avantajlar yaratacağına dair genel bir farkındalık sergilemesi psikolojik bir etki yaratıp cumhuriyetçileri tereddüde itebilirdi; Vatikan'ın Konkordato yanlısı bir tavır alması antiklerikalleri yasa konusunda kararlı olmaya itti. 56 Fransız piskoposu yasaya uyulması yönünde görüş bildirirken yalnızca 18 piskopos reddetmek taraftarı oldu. 28 Aralık 1905'te beş Fransız kardinali yasanın belirli önlemlerle uygulanabilir hale getirilebileceği konusunda anlaştı. Kimi Katolik politikacı ve entelektüeller de, "dini dernekler" formatının tamamen reddedilmesinin bir fayda sağlamayacağını hatta Katolisizme zarar vereceğini belirterek belli bir revizyon geçirdikten sonra yasanın kabulünden yana görüş bildirdiler (Bracq, 1916: 295-97, 299-305, 319-24; McManners, 1972: 143-44, 161-62).

Özellikle Mayıs 1906 genel seçimlerinde sağın oylarının düşmesi uzlaşma yanlılarını harekete geçirdi. Cumhuriyetçilerin başarısı yetkisizlik tartışmalarını anlamsız kılmış, Fransız halkı yasayı "onaylamıştı". Mayıs sonunda toplanan Fransız piskoposları genel meclisi uzlaşma yanlısı kararlar alarak bunları Roma'nın değerlendirmesine sundu. Yasayı ilke olarak reddetmişlerse de bir geçici anlaşma (*modus vivendi*) bulunması fikrini desteklemişler, somut olarak da kilise hukukuna uygunluğu ima eden "kanonik dernekler" formülasyonunu desteklemişlerdi. Tartışmalar esnasında Prusya devletince 1875 yılında çıkarılmış ve Vatikan tarafından onaylanmış bir yasa emsal olarak gösterildi. Söz konusu yasa Kilise mülklerini Katoliklerin oyuyla seçilen mahalle meclislerinin idaresine veriyor ve meclis ile piskopos arasında bir anlaşmazlık durumunda Din İşleri Bakanı'nı yetkili

kılıyordu. Ancak 10 Ağustos 1906 tarihli *Gravissimo* genelgesi ile Vatikan tüm müzakere ve uzlaşma arayışlarını reddetti (McManners, 1972: 162-64).

1.7. 1905-1914 DÖNEMİ: UZLAŞMAYA DOĞRU

Aralık 1906'da Ayrılık Yasası'nın dini derneklerin kurulması için verdiği süre dolacak, devletin kilise ve katedraller dâhil tüm kilise mallarına el koymasının yolu açılacaktı. Uzlaşma ile sertlik arasında bocalayan hükümet ilkini seçti; süre bir yıl uzatıldı. Briand'ın başka jestlerine karşın Paris başpiskoposunun sert bir tutum alması üzerine Clemenceau devreye girdi ve gerilimi artıran adımlar attı. Vatikan maslahatgüzarının arşiv ve raporlarına el konularak sınırdışı edilmesi ve papaz okulları ile piskoposluk saraylarının boşaltılması bu adımlardandı. Kilise ve katedrallerin genel hukuka tabi dernekler üzerinden yapılacak sözleşmelerle korunması ara çözümü üzerinde de anlaşılamayınca Fransa-Vatikan ilişkileri 20 yıla yakın bir süre çıkmaza girdi (McManners, 1972: 164-65).

Bununla birlikte, 1905 yasasını yeni bir antiklerikalizmin başlangıcı değil zirvesi ve sonu olarak görmek doğru olacaktır. Artık Poincaré, Barthou, Caillaux gibi merkez-sağ ve Briand, Millerand, Viviani, Jaures gibi merkez-sol liderler öne çıkacaktır. 1905 yasası da bu liderlerden Briand'ın eseri olması itibariyle merkezci bir cumhuriyetin ilk ürünü sayılabilir (Gildea, 2008). Kilise envanterlerinin çıkarılması sürecinde kralcılar ve milliyetçiler tarafından çıkarılan gösterilerde iki göstericinin öldürülmesi üzerine düşürülen Rouvier hükümetinin yerine kurulan Sarrien hükümetinde İç İşleri Bakanı Clemenceau, Eğitim ve Din İşleri Bakanı ise Briand oldu. Envanter sayımını askıya alınırken, 1907'de de devlet toplantı ve faaliyetlerle ilgili yıllık deklarasyon zorunluluğunu kaldırdı (McManners, 1972: 156-57, 166).

Dini mabetlerle ilgili anlaşmazlıklar üzerine davalarda ise Devlet Konseyi tarafsız ve ılımlı bir görüntü sergiledi. Örneğin çan çalınmasıyla ilgili davalarda (geceleri çalınması hariç) genellikle seküler yöneticiler kaybeden taraf oldu. Ayrıca Konsey, komünlerin mahalle/köy papazlarının papaz evinde kira vermeden kalmasına izin vermesini hatta eve bekçilik ettikleri için maaş ödemelerini mümkün kıldı. Savaş öncesi yıllarda Konsey'in verdiği ılımlı kararların, devletin kilise

hiyerarşisine yönelik bir saldırı niyeti olmadığını göstererek 1920'lerin devlet-kilise yakınlaşmasının ilkel birikimini sağladığı söylenebilir (McManners, 1972: 167).

I. Dünya Savaşı'na kadar çoğunlukla merkez-sol cumhuriyetçiler iktidarda kaldı. Bu dönemde solun belirgin bir bölünme içine girdiği görülür. Zira vergi, askerlik, grevler, reformlar gibi konularda ayrımlar ortaya çıkmış, cumhuriyetçi dayanışma sınırlarına ulaşmıştır. Ayrıca SFIO burjuva hükümetlere katılmama kararı nedeniyle de muhalefette kalmayı tercih etmiştir. Bu durumda parlamento çoğunluğunu kazanmak üzere Radikal Parti sağa yüzünü çevirmiştir (Parry ve Girard, 2002: 101-106). Sosyalist Parti hiçbir zaman korkulduğu kadar büyük bir güç olamadıysa da seçim desteğinin sürekli artması ve 1905'ten sonra işçi ve köylülerdeki huzursuzluk da Radikaller için önemli bir endişe kaynağı oldu. 1906'da başbakan olan Clemenceau'nun yürüttüğü baskıcı politika Radikallerin burjuva değerler sistemine ve kurumlarına temelden bağımlılığının işaretiydi (Price, 2012: 238-39).

Fransa bu sırada uluslararası ekonomide ve siyasetteki yerini kaybetmekte idi. 1871 ile 1914 arasında dünya ticaretindeki payı %12,7'den %7,6'ya düşmüş, ihracatçı devletler sıralamasında da ikincilikten dördüncülüğe gerilemişti (Parry ve Girard, 2002: 111-12). Savaş yaklaştıkça uluslararası ilişkiler temel mesele haline geldi. Dışarıda İngiltere ve Rusya ile ilişkiler geliştirilmeye çalışılırken, içeride de ulusal birlik, İmparatorluk, Tanrı ve ordu sevgisi teşvik ediliyordu (Price, 2012: 239).

1.8. SAVAŞ, "KUTSAL BİRLİK" VE SONRASI

1 Ağustos 1914'te genel seferberlik ilan edildi. Savaş *Union Sacrée* (Kutsal Birlik) adı altında Katoliklerle Cumhuriyetçileri bir araya getirdi. Merkez sağın önde gelen isimlerinden Raymond Poincaré birliğin mimarlarındandı. Kendisi savaş sırasında Cumhurbaşkanı iken başbakanlar da genelde Radikal ya da Cumhuriyetçi Sosyalist Parti'den idi. Parry ve Girard'a göre, "kısa süreli bir politik ateşkes olarak başlamasına karşın savaşın uzunluğu *Union Sacrée*'yi siyasi ihtilafların eriyip kaybolduğu, yeniden keşfedilmiş bir milli birlik ideolojisine dönüştürdü ve 20. yüzyıl boyunca Fransız siyasetinin yaşamsal formülü oldu" (Parry ve Girard, 2002: 116-118).

Bu milli dayanışma söylemi aynı zamanda [ve hatta belirleyici olarak] işçi sınıfının cumhuriyete entegre edilmesi projesiydi. Bir yanda cephede memnuniyetsizlik, kaçma olayları, barış talepleri, diğer yanda şehirde bozulan ekonomik durum ve enflasyon nedeniyle 1917-18'de yoğunlaşan grevler alt sınıfların memnuniyetsizliğinin göstergesiydi. Fransa özellikle 1914-1917 arasında ağır kayıplar verdi. Sonuçta zafer kazanılmıştı ama 1,3 milyondan fazla insan ölmüş, daha fazlası sakat kalmış, ekonomi çökmüştü. *Belle époque*'un[27] geri döndürülebileceğine olan inanç kırılmış ve Fransız halkı savaş sonrası politik atmosferin gerçekleriyle yüz yüze kalmıştı (Parry ve Girard, 2002: 126-30). Milliyetçilik ve din dayanışmanın unsurları olarak yükselecekti.

Din adamlarının savaşta hükümete desteğini derhal açıklamaları, bunu bir haklı savaş olarak meşrulaştırmaları din-devlet ilişkileri açısından meyvesini hemen verdi. Tarikat okullarının kapatılmasına ilişkin (zaten gevşek uygulanmakta olan) yasa askıya alındı, Katolisist siyasetçi D. Cochin hükümete alındı. Papazlar da savaşta sedyeci, hastabakıcı vs. olarak görev aldılar. Savaş sona erdiğinde hem bu beraber savaşmışlık hali hem de diğer gündemlerin (yeniden inşa süreci, mali sorunlar, Versailles anlaşmasının uygulanması vs.) önem kazanması din sorununu geri plana itti (Paul, 1967: 30-33).

Savaşın ardından yapılan Kasım 1919 seçimlerinde Ulusal Cumhuriyetçi Blok olarak seçime giren ılımlı cumhuriyetçiler ve ılımlı muhafazakârlar çoğunluğu elde etti. "Milli Birlik" hükümetini kuran Millerand "Kutsal Birlik"i devam ettirmeyi amaçlıyordu. Paul bu bloğu laik kanunları liberal biçimde yorumlayanlar ile sekülarizmi hayatın bir gerçeği olarak kabul eden Katolikler arasındaki bir yakınlaşma olarak değerlendirir. "Dinî barış" kavramı hızla yayılsa da gerginlik hemen azalmadı (Paul, 1967: 33-34). Price'a göre de birliğin gücü ve kalıcılığı abartılmaktadır; savaş sonrasında her siyasal grup kendi hedeflerine geri dönmüştür (Price, 2012: 245). Yine de Ulusal Blok pek çok Katolik siyasetçinin cumhuriyetçi siyasal yapıya ilk kez girişi olması açısından büyük önem taşıyordu. Bu durum Aralık 1921 Vatikan'la diplomatik ilişkilerin yeniden kurulmasından çok daha önemli etkiler yaratmıştır. Katolik siyasetçiler artık monarşizmle özdeşleşmekten çıkacak ve cumhuriyetin bir aktörü haline gelecekti (Paul, 1967: 35-36). Bu,

[27] *La Belle Époque* (Güzel Çağ), Fransız tarihinde 1890-1914 döneminin politik iyimserliğini, bilimsel-teknolojik gelişmelerini ve Paris merkezli sanatsal canlanmasını ifade eder.

Katoliklerin dönüşmesi kadar, Cumhuriyetçilik üzerindeki sol-Radikal tekelin kırılmasıyla cumhuriyetin de artan bir ivmeyle dönüşmeye başlaması demekti.

Sosyalist Parti Bolşevik Devrimi'nin etkisiyle burjuva partileriyle uzlaşmayı reddeden bir tutum içine girmiş, siyasal merkez büyük ölçüde sağa kaymıştı. Radikal Parti hem Milli Birlik hükümetinin bir parçası hem de muhalefetin temel aktörü olarak adeta şizofrenik bir durum yaşıyordu. "Bloğun oluşumu hem muhafazakârların cumhuriyet rejimini kabullenmekte büyük bir istek sergiledikleri hem de Radikallerin, kurulu düzene karşı asıl tehdidin artık soldan geldiğini düşündükleri anlamına geliyordu. Kilise ve devlet arasında makul bir *modus vivendi*'nin (geçici anlaşma) oluşumu, bunların yakınlaşmasını simgeliyordu" (Price, 2012: 260-61). Kilise ayrılmanın avantajlarını fark etti; devlet müdahalesi ortadan kalkmıştı, mülk edinmesi yasaklanmıştı ama kişisel mülk olarak kaydettirilerek yasanın etrafından dolanmak mümkündü (Paul, 1967: 23). 1924'te 11. Pius dinsel derneklere benzer *diyosez komiteleri*nin kurulmasına izin verdi. Bundan sonra, belirli konularla ilgili sözleşme ve düzenlemeler içeren konkordato-benzeri bir ilişki gelişecekti (McManners, 1972: 167-68).

Bu süreçte yeni bir fikir iklimi de gelişiyordu. Edebiyatta Katolik canlanma gözlenirken, genç entelektüellerin Hıristiyan felsefesine ilgisi artıyordu (McManners, 1972: 174). Katolisizmin iç sekülerleşmesi de bunda rol oynamıştır. Katolik gençlik ve kadın örgütleri kurulması, bu yolla gençlikle bağların geliştirilmesi, 1891'de Papa 13. Leo'nun yayımladığı *Rerum Novarum* (Yeni Şeyler Üzerine) genelgesinde modern ilişki biçimlerine (emek-sermaye, devlet-vatandaş) değinmesi ve Hıristiyanların dikkatini endüstriyel çağın doğurduğu sosyal sorunlara çekmesi, Kilise'nin bölgesel kimlikler ve kültürlerin sürdürülmesinde üstlendiği rol (kilise okullarında ve vaazlarda Fransızca yerine yerel lehçelerin kullanılması), Katolik kralcılıkla laik cumhuriyetçilik arasında üçüncü bir yol arayışı olarak Hıristiyan demokratların ortaya çıkışı gibi etkenlerin yanısıra Katolik teolojisindeki değişiklikler (Cehennem yerine cennet vurgusu, müşfik bir Tanrı imajı vs.) de dikkate alınmalıdır (Magraw, 2002: 188-92).

1924-26 arasındaki kısa bir merkez sol dönemi dışında 1932'ye kadar sağ üstündü. 1924 seçimlerinde Radikaller-SFIO ittifakının (*Cartel de Gauches*) da etkisiyle sol meclis çoğunluğunu elde etti. Radikal-Sosyalist Herriot bu dönemde

başbakanlık görevini yürüttü. Herriot, Combes dönemi antiklerikalizminin mirasçısı gibi görünür. Lyon belediye başkanı olduğu dönemde seküler okulları yaymak için büyük çaba harcamıştır. Eğitim Bakanı antiklerikal François Albert'tir (Paul, 1967: 104, 109).

Édouard Herriot yenilenen bir antiklerikalizm politikası yürüttü. Aslında onun politikalarını yeni bir dalgadan ziyade mevcut laik yasaların nasıl uygulanacağına dair bir tartışma/deneme olarak görmek doğru olur. Almanya'dan alınan Alsace-Moselle bölgesinde devam etmekte olan Konkordato'yu yürürlükten kaldırıp ayrılık rejiminin bu büyük istisnasını yok etmek istediyse de tepkiler nedeniyle geri adım attı. Vatikan'la diplomatik ilişkiler yeniden kesildi ve tolere edilmekte olan izinsiz cemaatler kapatıldı. Öte yandan, 1923 ve 1924 yıllarında piskoposun başkanı olduğu dini derneklerin oluşumuna göz yumulması, tarikatlara karşı alınmış olan önlemlerin yeniden askıya alınması, Alsace'da Konkordato'yu devam ettirme kararı, kimilerine göre "mahcup" bir laiklik anlayışının hâkim olmaya başlamasını ifade eder. Yine de Herriot'nun yükselen antiklerikalizmine karşılık Katolik muhalefet General de Castelnau'nun Ulusal Katolikler Federasyonu çevresinde yeniden buluştu. Sekülarizm artık solu birleştirmeye ise yetmiyordu (Baubérot, 2009: 164-65; Parry ve Girard, 2002: 138).

1926'da Poincaré başbakan oldu. Onun döneminde patlak veren Büyük Bunalım'dan en çok etkilenen büyük devlet Fransa oldu. Uluslararası ticaret hacmi çok büyük ölçüde düştü. Krizden etkilenen köylüler, işçiler, küçük imalatçı ve satıcıların sola yönelmesiyle Mayıs 1932 seçimlerinde sol bir kez daha çoğunluğu elde etmeyi başardı. Seçmen kitlesinin bu niteliğine ve bu niteliğe uygun söylemlerine rağmen Herriot hükümeti "mali ortodoksluğa ve işletmelerin güvenini yeniden kazanma çabalarına bağlı kaldı" (Price, 2012: 266-67, 269). Zira büyük ölçekli üretime geçilmesi radikal Üçüncü Cumhuriyet'in sosyal temelini oluşturan küçük burjuvazinin önemini yitirmesine yol açmıştı (Parry ve Girard, 2002: 152-53).

1930'ların ortasına gelindiğinde uluslararası durum da kötüleşmiş; Milletler Cemiyeti yoluyla uluslararası güvenliğin sağlanması, Almanya ve SSCB ile iyi ilişkiler kurulması yönündeki Briandist barışçı dış politika çıkmaza girmişti. İçeride de parlamento karşıtı, milliyetçi, antisemitik dernek ve partiler (Jeunesses Patriotes, Croix de Feu, Chemises Vertes, Parti Populaire Français, Parti Social Français vs.)

yayılmaktaydı. İşsizlik, artan proleterleşme ve faşist grupların yükselişi karşısında üretilen yanıt, hükümette olmasına rağmen Radikal Parti'nin de katıldığı Halk Cephesi oldu (Parry ve Girard, 2002: 136-38, 160-63; Price, 2012: 270-74, 280).

1936 seçimlerinde Halk Cephesi'nin kazandığı başarı ve yürüttüğü sosyal ve kültürel reformlar uzun ömürlü olmadı. 1937'de Cephe dağılırken, Fransa İkinci Dünya Savaşı'na Radikal Edouard Daladier'nin başbakanlığında girdi. 1940 Haziran'ında Paris'in düşmesi ve pro-faşist askerî Vichy rejiminin kurulması Üçüncü Cumhuriyet'in sonunu getirdi. Fransız-Alman Savaşı'nın ardından Almanya'nın icazetiyle kurulan III. Cumhuriyet yine Almanya ile savaş sırasında yıkıldı. Vichy rejimi "eşitlik, özgürlük, kardeşlik" ilkesinin yerine "iş, aile, vatan" ilkesini getirdi. Boşanma sınırlandırıldı, zina ağır şekilde cezalandırılmaya başladı, kürtaj ölüm cezası gerektiren bir suç haline getirildi, babanın aile içindeki otoritesi artırılırken anne işgücü piyasasının dışına çıkarıldı. Öte yandan Hıristiyanlık kamusal alanda görünür kılındı; devlet okullarında ibadet ve dinî eğitim yeniden getirildi, 1901'de yasaklanan tarikatlere yeniden onay verildi, dinî okullara kaynak aktarıldı. Yahudiler, masonlar ve komünistler okullardan uzaklaştırıldı, öğretmen okulları kapatıldı, liseler ücretli hale getirildi ve Latince dersleri tekrar müfredata kondu (Parry ve Girard, 2002: 177-78). Özel okullara parasal destek verilmesi de Gaulle iktidarında da devam edecek ve bunu kesinleştiren 1959 Debré yasası ile laiklik yanlılarına büyük bir darbe vurulacaktır. Ancak Vichy rejiminde dahi ayrılma yasasının sorgulanmaması laikliğe ilişkin asgari uzlaşının gerçekleştiğini gösterir. İslam'ın laikliğe tehdidinin tartışılmaya başlanacağı 1990'lardaki başörtüsü vakalarına kadar laiklik yanlıları önemli bir etkide bulunmayacaktır (Baubérot, 2009: 165-67).

İKİNCİ BÖLÜM

ÜÇÜNCÜ CUMHURİYET'TE AHLAK FELSEFESİ, POZİTİVİZM, LAİK OKULUN BAŞARI VE SINIRLARI

2.1. AHLAK FELSEFESİ VE EĞİTİMİ ÜZERİNE YAKLAŞIMLAR

Üçüncü Cumhuriyet'te ahlak felsefesi önceki bölümde tartışılan 19. yüzyıl ahlak felsefesinin izlerini yoğun olarak taşımakla birlikte, yeni arayış ve yaklaşımlara ya da eski yaklaşımların yeni biçimlerine de tanık olunmuştur. Bu dönemde öne çıkan ahlak felsefesi, büyük ölçüde, cumhuriyetçi bir çerçevede kapitalist ulus devletin kuruluşunun sosyo-politik sonuçlarıyla ilişkilidir. Cumhuriyet ideolojisi ve ulus inşası süreci, kuruluşun başlangıcında antiklerikal, bilimci ve pozitivist bir hattı öne çıkarırken, özellikle 1905'ten itibaren liberal ve merkezci bir cumhuriyetçiliğin ağırlık kazanması, Katoliklerin yumuşaması ve burjuvazinin sosyal uzlaşma arayışı ile birlikte ahlak alanında spiritüalizmin yeniden canlandığı saptanabilir. Dayanışmacılık (*solidarisme*) ise farklı formlarda ifade edilebilecek kapsayıcı bir çerçeve-yaklaşım olarak her iki hatta da öne çıkan bir felsefedir.

Üçüncü Cumhuriyet entelektüel tarihini inceleyen Louis Pinto, 1890-1900 döneminde cumhuriyetçi ideolojinin demokrasi ve bilimin ittifakı üzerine kurulu bir ideoloji olarak inşa edildiğinden söz eder. Şu ya da bu ölçüde resmi referansları laiklik, pozitivizm ve özgür düşünce olan cumhuriyetçilik, modern toplumun rasyonalite ve bireycilik gibi değerlerine uygun bir ahlakın ilkelerini de sunar. Öte yandan, I. Dünya Savaşı'ndan önce cumhuriyetçi erdemlerin tanımında önemli değişikliklere yol açan bir dizi dönüşüm gerçekleşmiş; muhafazakâr sağın bir kısmı rejime yakınlaşırken toplumu bölen fay hatları yer değiştirmeye başlamıştır. Savaş sonrası kurulan muhafazakâr ağırlıklı meclis ve nihayet Herriot hükümetinin Alsace'da 1905 Yasası'nı uygulama planının başarısızlığı ile birlikte laiklik yanlısı güçler savunma pozisyonuna çekilmiştir. Güç ilişkilerinin yeni hali entelektüel alanda da Durkheim'in erken ölümü, rakibi Bergson'un yükselişi ve cumhuriyetçi bireyin ahlaki özelliklerinin felsefi olarak yeniden tanımlanması ile konsolide olmuştur (Pinto, 2004: 41).

Yalnızca Üçüncü Cumhuriyet'i değil, onun kısa bir "radikal" kesitini oluşturan 1880-1914 dönemini dahi "pozitivist cumhuriyet" olarak görmenin sınırları vardır. Audier'ye göre pozitivizm Üçüncü Cumhuriyet'in doğuşu ve gelişiminde önemli ama mutlak olmayan bir rol oynamıştır. Zira Fransız cumhuriyetçiliği homojen değildi. Rousseaucu romantikler (Quinet, Michelet, Hugo vs.); Vacherot, Simon gibi spiritüalistler; Barni, Renouvier gibi yeni Kantçılar; pozitivistler; Babeufçü Jakobenler gibi geniş bir yelpazede ifade ediliyordu (Audier, 2006: 68-69).

Ayrıca pozitivizmin sosyal muhafazakâr niteliği ve evrimi de dikkate alınmalıdır. Bu bölümde tartışılacağı üzere, pozitivizm kendinden menkul bir aydınlanmacılık içermediği, aksine radikal aydınlanmacılığı ulusal toplum temelinde sınırlandırdığı gibi Comte'un, Littré'nin ve Durkheim'in düşünceleri arasında da önemli farklar vardır. Örneğin Comte cumhuriyetçi Durkheim'e kaynak teşkil ettiği kadar, kralcı Maurras'yı da etkilemiştir. Dreyfus olayı sırasında doğan *Action Française* hareketinin kurucularından Maurras bir Comte taraftarıdır. Bir yandan De Boland ve De Maistre'in klasik kralcı ve Katolik karşı-devrimci ideolojisini, diğer yandan Comte'un istikrarı kutsayan felsefesini (gerekli uyarlamaların yapılması kaydıyla) benimser. Orleanist davayı destekleyen Maurras, cumhuriyet ve demokrasi karşıtı; gelenek, monarşi ve adem-i merkeziyetçilik taraftarıdır. Öte yandan monarşiyi akılla temellendirir (Paul, 1967: 13).

2.1.1. Dayanışmacı (Solidarist) Toplumsal Ahlak

Öncülleri Alfred Fouillée ve Henri Marion olan, Léon Bourgeois (1851-1925) ve Célestin Bouglé (1870-1940) tarafından geliştirilen solidarizm yükselen işçi hareketi ve sosyalist meydan okumaya bir cevap olarak vurguyu kardeşlik idealine çeker (Audier, 2006: 75). Topluma olan "borç", solidarist ahlakın temel kavramıdır. Buna göre, "tek bir bireyin yaşamı bile insanlığın tüm maddi ve entelektüel gereçlerinin varlığını gerekli kılar ve bu anlamda her birey topluma karşı borçludur." "İnsan için, yararlandığı bir ortaklığın yükümlülüklerini üstlenmek, onun sürekli gelişmesine katkıda bulunmak, daha sonraki kuşaklara birikmiş, ekonomik, entelektüel ve teknik zenginlikler bırakmak ahlaksal bir zorunluluktur" (Audier, 2006: 78-82).

Pek çok yazara göre dayanışma doktrininin iki kaynağı ütopik sosyalizm ve Comte'un pozitivizmidir. 19. yüzyılda gelişen organik toplum teorisinin ahlak felsefesi açısından sonucu bireyin topluma bir tür adanmışlığı ihtiyacı fikri oldu; St. Simon'da Yeni Hıristiyanlık, Comte'ta İnsanlık Dini bu ihtiyacı karşılıyordu. St. Simoncu Pierre H. Leroux "insani dayanışma"yı "Hıristiyan merhameti"nin yerine koymayı önerirken, Comte da karşılıklı bağımlılık ve tarihsel devamlılık fikirleri ile seküler bir toplumsal ahlak fikrine katkı yapıyordu (Baubérot, 2009: 21-22; Stock-Morton, 1988: 109-110).

St. Simon ve Fourier'den etkilenen Renouvier de Kant eleştirisine sosyal dayanışma kavramını sokmuştu. Renouvier'nin öğrencisi Marion, neo-Kantçılığın sosyal felsefeye doğru gelişimini devam ettirdi; Marion grup üyeleri arasında, kuşaklar arasında ve farklı toplumlar arasında karşılıklı bağımlılığı vurguluyordu (Stock-Morton, 1988: 110-112). Spiritüalizmden kaçmaya ve pozitivist görüşlerle bir tür uzlaşıya varmaya çalışan ilk kişi filozof ve sosyolog Fouillée oldu. Toplumu, üyelerini mekanik bir karşılıklı bağımlılıkla değil, gönüllü dayanışmayla birleştiren akdî bir organizma olarak gören Fouillée'ye göre ideal toplum, her bir vatandaşın maksimum bireyselliği ile tüm vatandaşların maksimum dayanışmasını uzlaştıran toplumdur. Fouillée 1891'de Fransa'nın sorunlarının temel nedenini farklı sınıflar ve partiler arasındaki fikir ve amaç çatışması olarak ortaya koyuyordu. Ona göre bunun çözümü; insanları bölen ahlaki ve fikirsel anarşinin yerine ulusal birliği koyacak bilimsel çalışmalarda ve mutlak uyumu sağlayacak şekilde zihinleri biçimlendirecek bir eğitim sisteminde yatıyordu. Her toplumda mutlaka bulunan adaletsizliğin herkesin katılımıyla düzeltilmesi gerektiğini, bunun için ahlakî iradenin geliştirilmesi ve bunun için gereken bilgi düzeyinin sağlanması amacıyla herkes için parasız ve zorunlu eğitim verilmesini savunur. Onun, üyelerinin birbirleriyle ve bütünle birleştikleri bir toplumsal örgütlenme amacı, radikallerin ve sosyalistlerin siyasi, sosyal ve eğitim politikalarının temelini oluşturmuştur (Elwitt, 1986: 223-24; Stock-Morton, 1988: 112-114).

Solidaristlere göre toplumun görevi doğal eşitsizlikleri yok etmek değil – ki bu imkânsızdır-, bu eşitsizlikleri sosyal kökenli eşitsizliklerle ağırlaştırmamaktır. Toplumsal borcu en alt kesimler dâhil herkes ödemelidir, ancak borcun ödenmesinde doğuştan ayrıcalıklılar ile mağdurlar arasında bir denge kurmak için, artan oranlı

vergi, parasız eğitim vb. müdahaleler ile devlet sosyal adaleti sağlamalıdır. Buna “onarıcı adalet” de denmektedir (Audier, 2006: 83-84). 1895’te başbakan olan, solidarizmi popülerleştiren Radikal politikacı Léon Bourgeois, sermayenin kendisinin değil, onun kötüye kullanımının reddedilmesi gerektiğini söyler (Elwitt, 1986: 1). Solidarizm, bu açıdan liberalizm ve sosyalizmden ayrı bir üçüncü yol ortaya koyma iddiasındadır. Bizzat Bourgeois bu yaklaşım için “liberal sosyalist” ifadesini kullanmıştır (Audier, 2006: 78, 84).

2.1.2. Durkheimci Pozitivizm ve “Sosyolojik Ahlak”

Sosyolojinin doğuşu Üçüncü Cumhuriyet’i öncelemekle beraber ahlak felsefesi tartışmalarına getirdiği yenilik için bu dönemi beklemek gerekmiştir. Zira reformist merkezci liberalizm çerçevesinde sosyal bilimlerin kurumsallaşması yüzyıl sonunda gerçekleşmiştir. Wallerstein 1914’e gelindiğinde jeokültürü (dünya-sisteminin tamamında fiilen ve potansiyel olarak paylaşılan değerler) merkezci liberalizmin oluşturduğunu söyler. Bu süreç kendisini üç alanda göstermiştir: merkez ülkelerde liberal devletlerin kurulması, vatandaşlığın kapsayıcı bir nitelikten dışlayıcı bir niteliğe sahip olmaya başlaması, hâkim sınıfların kontrolünü artıracak ve meşru kılacak bir araç olarak sosyal bilimlerin ortaya çıkışı (Wallerstein, 2011: 277).

19. yüzyıl sonunda sosyalizme ve diğer düzen bozucu unsurlara karşı sosyal bilimlerin başat bir rol üstleneceği konusunda burjuvalar, teknik-yönetici kadrolar ve entelektüeller hemfikirdi. Edmond Demolins 1892’de sosyal bilimlerin temel rolünün işverenlere, üretimin sosyal çevresinin yönetilmesinin araçlarını sunmak olduğunu belirtiyordu. Hocası Le Play’in 1856’da kurduğu Société d’économie sociale, işçilerin sanayi toplumuna entegrasyonu ile ilgilenmiş ve yüzyılın sonuna gelindiğinde muhafazakâr cumhuriyetçi reform koalisyonunun önemli bir parçası haline gelmiştir (Elwitt, 1986: 11-12, 42). Sosyolog Alfred Espinas’ya göre de sosyal bilimlerin görevi, uyum ve işbirliğine dayalı bir tür sosyalist-olmayan kolektivizmi doğrulamaktı. Espinas organik toplum kavramsallaştırmasına politik bir içerik de vermişti; ülkenin kurtuluşu bireyin gruba tabi kılınmasına bağlıydı. Ahlaki bir benlik ve yüce bir makam olarak ulus, çağdaş tarihin hâkim olgusuydu (Elwitt, 1986: 44).

19. yüzyılın son yıllarında Fransız üniversitelerinde ilk sosyoloji bölümünü (Bordeaux Üniversitesi'nde) kuran ve ilk Fransız sosyal bilimler dergisini (*L'Année Sociologique*) yayımlayan sosyolog ve eğitimbilimci Émile Durkheim'in organik dayanışma kavramı bu görüşleri tamamlar. İşçilerin davranışları ve ahlaki disiplinleri onun için en önemli konulardan biriydi. Kendisini sosyalist olarak nitelemekle birlikte; toplumsal kaynaşma, bireysel özgürlük ve yüksek sanayi üretimi hedeflerine en uygun üretim örgütlenmesi olarak kapitalizmi görüyordu (Elwitt, 1986: 46-47). Bu çerçeve içinde 3. Cumhuriyet'in sosyal sorunlarının çözümü için başvurulacak bir pratik felsefe kurma işine kendini adayan Durkheim'in ilk ve temel çabası vatandaşların topluma karşı görevlerini doğal biçimde kabul etmelerini sağlayacak bir ahlak eğitimi çerçevesi kurmaktı (Stock-Morton, 1988: 125).

Almanya'daki bilimsel gelişmeleri incelemek üzere bu ülkeye giden Durkheim özellikle Alman psikolog Wilhelm Wundt'un etik ve metafizik arasındaki bağları koparmasından oldukça etkilenmiştir (Stock-Morton, 1988: 125-126). Durkheim'e göre ahlak, geometri gibi, kerameti kendinden menkul temel kavramlardan çıkarsanan bir soyut doğrular sistemi değildir. Spekülasyonun değil, hayatın alanına aittir. Spesifik toplumsal ihtiyaçların etkisiyle tarihsel olarak oluşan zorunluluklar ve davranış kurallarını ifade eder. Ahlak kuralları, toplulukların örgütlenme biçimlerini ve zihniyetlerini yansıtır; belli toplumsal durumların sonucudur ve belli toplumsal amaçlara hizmet eder (Durkheim, 1979: 34-35).

Durkheim'e göre, benzeşmeye dayalı geleneksel dayanışmadan farklı olarak toplumsal iş bölümüne dayalı organik dayanışma, bireyciliğin yükselişini ve dinin düşüşünü beraberinde getirmiş, ancak yeni bir ahlak sistemi kuramamıştır. İçinden geçilen ahlakî krizin nedeni, organik dayanışmaya geçiş sürecinde olunması ve bu süreçte ahlak için yeni bir temel, yeni bir kolektif bilincin hazır bulunmayışıdır (Stock-Morton, 1988: 127-28).

İnsan merkezli dünya görüşünün belki en ünlü temsili, sosyalist Jaurès'nin meclis kürsüsünden şu sesleni̇şiydi: "Tanrı bizzat ortaya çıksa bile, insanın görevi onu efendisi saymak değil onunla tartışmaktır." Ancak hümanist entelijansiya, rasyonel ve uygulanabilir bir ahlak ortaya çıkarmayı başaramamıştı. "Duygudaşlığa mı öz-çıkara mı dayanacaktı? Objektif standardı neydi? Çevreleyen bir gizemli aurası olmayan bir kurala nasıl saygı duyulacaktı? Yeni kuralları öğretme gücü

kimde olacaktı? Ailede mi devlette mi?" gibi sorunlar vardı. Bu sorunlara yeterli yanıtları üretemeyen laik ahlak düşüncesi içeriden ve dışarıdan darbeler alıyordu. Örneğin 1895'ten önce bir freethinker olarak bilinen tarihçi Brunetière o yıl "Bir Vatikan Ziyaretinin Ardından" adlı bir makale yayımlayarak "bir ahlak dinsel değilse hiçbir şeydir" diyerek büyük tartışma yaratmıştı (McManners, 1972: 116-17).

İşte Durkheim'e göre bu krize karşı sosyoloji bilimi ve sosyolojik ahlak eğitimi devreye girmelidir. Ahlak felsefesinde her türlü bireycilik veya aşkıncılığı reddeden Durkheim'e göre bireyin eylemleri -belirli bir toplumda ve o toplumun belirli bir anında- topluma uygunluk gösterdiği ölçüde ahlakîdir. Sosyolojinin değişim için üstleneceği görev de ahlak kuralları ile toplumun fiili durumu arasında bir uyumsuzluk varsa bunun bilimsel tespitidir. Montesquieu ile başlayan ve Lucien Lévy-Bruhl'ün ortaya attığı örf ve adet bilimi (science des mœurs) ile gelişen, sosyal göreliliği inceleme eğilimi Durkheim ile bir ahlak teorisine dönüşmüştür (Stock-Morton, 1988: 129-133, 137).

Durkheim'e göre ahlak her toplumda vardır. İlkel toplumlarda ahlak özünde dinseldir; insanın insana karşı ödevleri değil, Tanrılara karşı ödevleri (ritüeller) önemlidir. Zamanla toplumsal işbölümü gelişmiş, diğer insanlara karşı ödevler çoğalıp çeşitlenince bu ödevlerin önemi artmıştır. Ritüeller devam etmekle birlikte göreli önemi azalmıştır. Ahlaki disiplin artık insanın yararınadır, Tanrı bunun koruyucusu rolüne iner. Nitekim Hıristiyanlık insanın Tanrı'ya karşı birinci görevinin komşusunu sevmek olduğunu öğretir. Protestanlık ritüelleri hedef alarak ahlakın özerkliğini daha da fazla vurgular. Tanrısallığın ahlaki fonksiyonu onun tek varlık nedeni haline gelir. Spiritüalist felsefe Protestanlığın bu özelliğini devam ettirmiş ve mantıksal sınırlarına taşımıştır. Bu noktadan sonra, teolojik kavramlardan bağımsız bir ahlakın inşa edilebileceği fikri de yaygınlık kazanmaya başlamıştır. İki sistemi başlangıçta birleştiren ve hatta kaynaştıran bağ giderek zayıflamıştır. Bu bağın kırılması tarihin akışına uygun, oluş halindeki bir devrimdir (Durkheim, 1961: 6-7).

Ancak,

> *"dinden bağımsız bir ahlak inşası, her yönüyle negatif bir işlem olarak tasavvur edilmiştir. Eğitimi sekülerleştirmek için gereken yegâne şeyin, içindeki her türlü doğaüstü öğeden arındırılması olduğu sanılmıştır. Basit bir "fazlalıklarından arındırma" işlemiyle, akılcı ahlakın, üstünü örterek kendini gerçekleştirmesine engel olan dışsal ve asalak öğelerden*

kurtulacağı bekleniyordu. Denilen oydu ki, herhangi bir dinsel kavrama başvurmaktan kaçınarak atalarımızın o eski ahlakını öğretmek yeterliydi. Esasında, bu iş çok daha karmaşıktı. Arzulanan hedefe varmak için basit bir ayıklama yapmak yeterli değildi. Bilakis, temelden bir dönüşüme ihtiyaç vardı." (Durkheim, 1961: 8)

Ona göre tarihsel olarak kimi ahlaki fikirler ile kimi dini fikirler o derece birleşmiştir ki bunları ayırt etmek çok zor hale gelmiştir. Dolayısıyla, ahlakı akılcılaştırmayı dinsel olan her şeyi çıkarmaktan ibaret görürsek, neredeyse kaçınılmaz olarak, gerçekten ahlaki olan pek çok öğeyi de çıkarıp atmak tehlikesiyle karşı karşıya kalırız. Bu durumda akılcı ahlak adına elimizde güdük ve renksiz bir ahlak kalır. Bu yüzden, yüzeysel bir ayrıştırmaya yetinemeyiz. Dini kavramlarla onların içindeki ahlaki gerçekleri birbirinden ayırmak, kendi özgün karakterlerini tespit etmek ve ahlaken yararlı dinsel fikirlerin rasyonel ikamelerini keşfetmek gerekir (Durkheim, 1961: 8-9; Stock-Morton, 1988: 134).

Durkheim'e göre modern seküler ahlakın üç unsuru vardır; (1) disipline uymak, (2) bir gruba bağlı olmak ve (3) ahlaki davranışın nedenleri hakkında bilinçli olmak. Bu üçüncü unsur –özerklik- özellikle önemlidir; seküler ahlakı dinsel ahlaktan ayıran odur. Sosyoloji henüz gelişmekte olmakla birlikte ahlakı anlamanın, açıklamanın ve tercih etmenin yegâne kaynağıdır. Yüzyıllardır dini sistemlerle ahlakın özdeşleşmesinin sonucunda ahlak mistik bir örtünün altında kalmış ve bilimin alanının dışında kabul edilmiştir. Oysa bilimsel incelemenin tipik prosedürlerini uygulayarak ahlakın doğası anlaşılabilir ve bu onun otoritesini ve değerini azaltmaz. Özerklik insanın doğasında hazır bulunan bir şey değildir; şeylerin tam bir kavrayışına ulaştığımız ölçüde özerkliği biz kendimiz inşa ederiz. Bu nedenle ahlak giderek daha çok bilgiye bağımlı hale gelmektedir. Nitekim Durkheim'de ahlak bilimi ile ahlak eğitimi yakından ilişkilidir (Durkheim, 1961: 120-22; Stock-Morton, 1988: 135-36).

Ona göre, zaman içinde oluşmuş denge durumu ve alışkanlığın gücü nedeniyle süren geleneksel ahlak öğretimi sistemi bir yana bırakılmalıdır. Ahlaki yaşantının fenomenlerine doğal fenomenler gibi yaklaşan bir bilim kurulmakta ise, okullardaki ahlak eğitimi de bu ahlak biliminin bir uygulaması olmalıdır. Seküler ahlak eğitimi, yalnızca akla uygun fikir, duygu ve pratiklere dayanan, yani bütünüyle rasyonalist bir eğitimdir. Vaaz ya da endoktrinasyona değil, açıklamaya dayanır. Öğrenciye sadece ödevlerini öğretip bunların nedenlerini açıklamamak onu eksik ve

değersiz bir ahlak sistemine mahkûm etmektir. Ahlaki inançlar tıpkı dini inançlar gibi eleştiri ve sorgulamaya kapalı kılınırsa, söylemde reddedilen "kutsal" kavramı aslında korunmuş olur. Üstelik rasyonalite arttıkça yeni ahlaki eğilimler ortaya çıkar. Bu yüzden bir toplum kendisine devredilen ahlaki ürünlerin sahipliğiyle yetinemez, yeni fetihlere çıkar. Bunun için de öğretmenin çocuklara babalarından aldığı değişmez, kapalı bir inanç sistemini nakletmesi değil, onları gerekli ilerlemeler için hazır, üretken ve hevesli kılması gerekir (Durkheim, 1961: 4-5, 9-10, 13-14, 120-21). Bununla birlikte seküler ahlakın ilk iki unsurunu oluşturan disiplin ve gruba bağlılığın Durkheim'in teorisindeki merkezi yeri akılda tutulmalıdır. Ahlak eğitimi rasyonalist olduğu kadar ulusal birliğin ve karakterin de garantörüdür. Bu milliyetçi kuşaklar yetiştirme hedefinin akılcı ve özerk kuşaklar yetiştirme hedefini gölgelediği iddia edilebilir.

Durkheim'e göre toplumda tüm çeşitliliklerin üstünde ortak bir ahlak, ortak idealler ve hatta ortak bir din vardır. Toplumun bekası için bu ortak değerler yeni kuşaklara aktarılmalı ve kabul ettirilmelidir (Pickering, 1979: 108). Durkheim insanlığın çok biçimli doğası ve ahlakın değişkenliğinden hareketle hümanist eğitimi bu açıdan da eleştirmiştir. Ona göre eğitim belli bir an ve belli bir yerdeki toplumun ihtiyaçlarına yanıt üretmeli ve kolektif duyguları ifade etmeliydi. Ahlakın kaynağı ve disiplin mercii toplumdu. Durkheim'in ahlak teorisi, sosyolojisinin de temelini oluşturduğu üzere, toplumun bireylerin toplamından farklı bir şey olduğu görüşüne dayanıyordu; ona göre toplum bireysel varlıklardan niteliksel olarak farklı bir ahlakî varlık idi. Kolektivite için duyulan hissi, inananın Tanrı'ya duyduğu hisse benzetiyordu. Öte yandan bireyciliğe de atıf yapar; rasyonalizmle bireyciliğin eşanlı olarak ve birbirlerini etkileyerek geliştiğini ifade eder. İnsanın kutsallığına ilişkin Kantçı görüşü temel almakla beraber, bu kutsallığın toplum içinde ve toplumla ilişki içinde kabul edildiğini belirtir. 1914'te her insanın, biri bireysel, diğeri toplumun uzantısı olup benliğinin parçası haline gelmiş sosyal doğası olmak üzere, iki doğası olduğunu yazmıştır. İkisinin çatışması durumunda ise bireysel fedakârlık gerekir (Durkheim, 1961: 20; Stock-Morton, 1988: 130-136).

Durkheim ahlaka bilimsel/sosyolojik bir perspektifle yaklaşan tek kişi değildir. Evren hakkındaki artan bilgi ve yeni düşünme biçimleri karşısında geleneksel "teorik ahlak"ın artık sürdürülemez olduğu görüşünü paylaşan ve bir

"pozitif ahlak" imkânını araştıran başkaları da vardır. A. Landry'nin *Principes de morale rationnelle* (1906), A. Fouillee'nin *Les Elements sociologiques de la morale* (1905) kitapları, G. Belot'nun "En Quete d'une morale positive" (1905-6) makalesi ve *Etudes de morale positive* (1907) kitabı, İlköğretim Müdürü ve Radikal Parti ileri gelenlerinden Albert Bayet'nin *La Morale scientifique: essai sur les applications morales des sciences sociologiques* (1905) kitabı örnek verilebilir (Pickering, 1979: 7-8). Riley'ye göre, sekülerleşmenin ortaya çıkardığı bilimsel bilgi ve ahlak tartışmalarında "sosyolojik ahlak" yanlıları rakiplerine kıyasla tehlikeli uçlardan kaçınan yanıtlar verdikleri için devlet nezdinde daha fazla ilgi çektiler ve etkili oldular. Ahlak konusunda "radikal antiklerikalizme düşmeyen seküler bir dil bulmayı başarmış olması", aynı zamanda bireyciliğe cepheden bir saldırıdan kaçınması, en azından savaşa kadar olan dönemde Durkheim'e Üçüncü Cumhuriyet üzerinde önemli bir idari ve siyasi etki sağladı (Riley, 2010: 54-55). Orta ve yüksek öğretim öğretmenlerini yetiştiren *École Normale Supérieure*'ler 1903'te Paris Üniversitesi bünyesine dâhil edilmişlerdi. Bu öğretmenlerin önemli bir kısmının Durkheim'in verdiği ahlak eğitimi ve pedagoji derslerini zorunlu olarak alması da onun görüşlerinin sınırlı ölçekte de olsa Fransız toplumuna yayılmasına yardımcı olmuştur (Riley, 2010: 43-44).

Pek çok Katolik ve sağcı entelektüel Durkheim'i eleştirmiştir. Pierre Lasserre sosyolojiyi "Yahudi icadı" olarak nitelerken, Henri Massis ve Alfred Tarde da onu klasik kültüre dayanan, felsefe ve edebiyat merkezli Fransız ruhunu yerinden edip olgulara dayalı ve tarih merkezli Alman ruhunu üniversiteye sokmakla suçlamıştır. Georges Sorel sosyolojinin felsefi akıl yürütme yeteneğinden yoksun insanların işi olduğunu ve Durkheim'in Sorbonne'da pozitivizmin giderek yayılmasına neden olduğunu ifade etmiştir. Emile Faguet de sosyolojik ahlakı bireyi topluma tabi kılmakla eleştiriyordu (Stock-Morton, 1988: 141-43). Bununla birlikte, Riley'ye göre pozitivist-Kartezyen-Comteçu-rasyonalist Durkheimcilere karşı kendiliğindenci-empirisist-spiritüalist Bergsoncular ya da bir diğer ifadeyle taşra ve orta burjuvazi kökenli pozitivist/bilimci eğilime karşı Parisli büyük burjuva ailelerden gelen spiritüalist filozoflar şeklinde bir iki kutuplu şemalaştırma 20. yüzyıl başında Fransız entelektüel hayatını anlamak için yeterli olmadığı gibi yanıltıcıdır da. Riley her iki hattın da ortak düşmana (işçi hareketi) karşı "ulusal"/"kültürel"in iktidarını kurmaya

yöneldiğini ifade eder. “Kutsal”ı yok etmek değil, yeniden yapılandırmak ve yeniden konuşlandırmak istediğini iddia ettiği Durkheim’i ve takipçilerini (Mauss, Hubert, Hertz) kültürelci-idealist kampta değerlendirir. Spiritüalist düşüncelerinin Durkheim’in öğrencileri üzerindeki etkisinin de dönemin entelektüel alanının bu karmaşıklığı üzerinden okunabileceğini belirtir (Riley, 2002: 245-49; 2010: 53).

Durkheim 1917’deki ölümünün ardından tartışılmaya devam etmiştir. 1920’lerde sosyolojik ahlakın öğretmen okulları programına alınmasından sonra eleştiriler artmış, yeni bir dogmanın ahlak felsefesini boğduğu öne sürülmüştür. Durkheim’in öğrencilerinden Célestin Bouglé ise sosyolojinin ahlak yasalarını bulma gibi bir iddiasının hiçbir zaman olmadığını, yalnızca toplumları sınıflandırma ve her bir tip için normal, sağlıklı bir hâl -bir ideal ahlak- önerme işlevini görebileceğini söylemiştir. Ayrıca Durkheim’in çevresindeki grubun hiçbir zaman sosyolojinin meta-ahlakı gereksiz kılacağı fikrinden emin olmadığını söylemiştir. Materyalizm suçlamasına karşı Durkheim’i savunmuş, onun ahlak anlayışının manevi boyutlarını (toplumun aynı zamanda bir duygu alışverişinde bulunma niteliğini) vurgulamıştır. Bouglé’ye göre önemli olan Fransız ulusal birliğini sağlamaktır; eğitimcinin görevi metafizik inançlarında bölünmüş olan Fransızları ortak bir değer sistemi (ortak bilinç) etrafında birleştirmektir. Ona göre Durkheim de buna hizmet etmiştir (Stock-Morton, 1988: 145, 150).

Bir diğer Durkheim takipçisi ve İlköğretim Müdürlüğü yapmış olan Paul Lapie de sosyolojinin ahlakın özerkliğini kabul ettiğini, yalnızca bilimsel yöntem desteği sunabileceğini belirtmiştir. Yine öğrencilerinden Georges Davy, onun bireyciliği reddeden kolektif bilinç anlayışına muhalefet etmiştir. Kısacası Durkheim’in takipçileri sosyolojik ahlakı 19. yüzyıl felsefesi kalıplarına uygun hale getirmeye çalışmışlardır. Durkheim’in ahlak teorisi Tanrıyı ve özgürlüğü reddettiği gerekçeleriyle gözden düşmüş; Fransız ahlak felsefesi, 1930 itibariyle seçmeciliğe (*eclecticism*) geri dönmüştür (Stock-Morton, 1988: 151-53).

2.1.3. Spiritüalizmin Yükselişi ve Bergsonculuk

Aydınlanmacı ve bilimci görüşlerin yanında Romantik fikirler de 19. yüzyıl sonunda yükselişe geçmişti. 1890’larda Katoliklerle cumhuriyetçiler arasındaki ilk

yakınlaşmaya edebiyat ve burjuva çevrelerinde din lehine bir dönüşüm eşlik etti. Edebiyatta, natüralizm ve realizme karşı bir tepki, ahlaki ve dinsel problemlere artan bir vurgu göze çarpıyordu. Bir gerileme (*dekadans*) ve çürüme duygusunun baş göstermesiyle Fransız edebiyatında nostaljinin, modern medeniyette bir yalıtılmışlık ve yerinden edilmişlik hissinin, mekanik pozitivist bilime direnişin egemen temalar olarak ortaya çıktığı görülür. Örneğin Maurice Barrès'nin romanlarında yeni teknolojiler, merkezileşme ve soyut ideolojilerin altında ezilmiş, yabancılaşmış, gelenek ve kültürünü yitirmiş bireyler anlatılmıştır. Durkheim 1895'te bir yeniden canlanan mistisizm döneminden geçildiğini tespit etmiştir. Öte yandan, entelektüel alanda pozitivizme ve bilimciliğe yönelik bir tepki de gelişiyordu. Fizik ve matematikte kimi paradigmatik değişimlerin yanı sıra felsefede Ollé-Laprune, Ravaisson, Gratry, Boutroux, Bergson ve Blondel'in varsayım ve çıkarımları, bilimsel düşüncenin temel kabullerine meydan okuyordu. "Bilimin hegemonyası"na karşı yenilenmiş bir idealizm kendini göstermekteydi (Kennedy, 1980: 81; Paul, 1967: 8-9; Stremlin, 2007: 43-44).

Wallerstein bu süreci şöyle özetler: Modern dünya-sisteminin jeokültürünün kuruluşunda filozofların Kilisenin baskısından özgürleşme çabası ve teolojiden felsefeye yöneliş önemli bir yer tutmuştur. Bu hümanist yükselişi bilimin gelişmesi izlemiş; doğa bilimciler doğruyu ampirik gözlemde arayarak filozofları/hümanistleri geriye itmiştir. Öte yandan, doğa bilimlerinin edebi ve metafizik olanı "hor görmesine" yanıt olarak Romantizm ortaya çıkmıştır. Hümanistler kaybolmaya yüz tutan Hıristiyan totalitesinin peşindeydi. İşte Romantizm Hıristiyanlığı toplumsal ve bireysel tamlık fikri çerçevesinde tanımlayıp sekülerleştirerek modern dünyanın üzerine uyacak şekilde yeniden dikti (Wallerstein, 2011: 221-25).

Eva Metraux Fransa'da bu sürecin politik ekonomisini incelemiştir. Tekelci kapitalizmin gelişimiyle 1871-1914 arası entelektüellerin ideolojik evrimi arasında bir ilişki kuran Metraux, Üçüncü Cumhuriyet'in başında sanayi burjuvazisini halen yükselişte olan, bilim ve ilerlemeye inanan, etkili bir sınıf olarak görür. Spencer'ın evrimciliği, Comte'un pozitivizmi, edebiyatta doğalcılık Fransız burjuva entelektüelleri üzerinde etkilidir. Bilimin savaşları, hastalıkları, hatta ölümü yeneceğine inanç büyüktür. Burjuvazinin bilim ve demokrasiden uzaklaşması süreci Paris Komünü ile başlar. İdeolojik ve politik statüko arayışı, sosyalist tehdit

karşısında Kilise ile ittifaka kadar gitmiştir. Burjuvazinin akılcılıktan uzaklaşması, içeride yoğun sömürü ve dışarıda emperyalist rekabet koşullarında bir sınıf olarak varlığını artık akılcı bir biçimde meşrulaştıramamasına bağlanabilir. Ulus fikri ideolojik bagajda en ön sıraya yükselmiştir (Metraux, 1941: 207-11). 1900'den sonra sanayi burjuvazisi hâkimiyetini mali burjuvaziye kaptırmıştır. Fransız sanayi burjuvazisi sömürgeci girişimlere yüzünü erken bir tarihte çevirmiş, yüzyılın son yirmi yılında Afrika ve Hindiçin'de yayılarak ikinci büyük sömürge imparatorluğunu kurmayı başarmıştı. Bu yeni hâkim burjuvazi ilerleme idealini reddetmiş, bilginin sınırlarına dikkat çekmiş, aklın yerine sezgiyi, demokrasinin yerine toplumsal hiyerarşiyi koymuştur. Birinci Dünya Savaşı öncesinde Bergsoncu idealizm bu yeni eğilimin ifadesi olmuş, savaşla birlikte yerini Katolisizmin canlanmasına bırakmıştır (Metraux, 1941: 207-9).

Tarihçi Renan'ın bilim hakkındaki düşüncelerinin evrimi yüzyıl sonunda yaşanan süreci temsil eder niteliktedir: Renan insanlığın kurtarıcısı olarak bilim fikrinden vazgeçmiş, ancak büyük zihinlerin çıkarsız uğraşı olarak gördüğü bilime saygı duymaya devam etmiştir. İşte bu durum, yani bilimin "bilim için" yapılmaya başlanması, genel iyi ile bağının artık kurulmaması, bilim insanlarının toplumla olan bağının kopması; bilime yine de duyulan saygının zamanla yerini topyekûn bir saldırıya bırakmasının zeminini hazırlamıştır. Saldırının başlıca hedefi ve kolaylaştırıcısı da bilimin zayıf karnını oluşturan mekanik materyalizm/determinizm olmuştur. Bilim karşıtı tepkiyi başlatanlardan filozof Emile Boutroux, doğanın özü itibariyle bilinemez olduğunu, bilimin doğayı bütünlüğü içinde açıklayamayacağını, ancak bölük pörçük kimi doğrulara erişebileceğini ifade etmiştir. Katolik düşünürler Duhem ve Le Roy da nesnel bilimsel doğru kavramını reddetmiştir. Bu görüşlerin yaygınlık kazanması için Bergson'u beklemek gerekmiştir (Metraux, 1941: 207-12).

Savaştan önce de ama özellikle iki savaş arası dönemde Henri Bergson popüler olmuştur. Sorbonne'da verdiği derslere çok büyük bir ilgi olan filozofun 1914'te Academie Française'e seçilişi, 1928 Nobel edebiyat ödülünü ve 1930'da *legion d'honneur* unvanını alması etkili konumunu güçlendirmiştir (Riley, 2010: 49). Metraux'ya göre Bergson'un yükselişi, burjuva entelektüellerin, edinilmiş sosyal statüleri korumak ve güçlendirmek için akla şüpheyle yaklaşmak ve dini değerleri

felsefi bir temelle desteklemek ihtiyacına karşılık veren bir sistem kurmasından ileri gelir (Metraux, 1941: 212-13, 216).

Burjuva entelektüeller ait oldukları sınıftan bir heyecan duymuyor, heyecan duydukları geçmişteki burjuva değerler sisteminin ise artık kullanışsız, hatta tehlikeli olduğunu görüyordu. Bu yüzden mevcut düzenin mistik ve estetik gerekçelendirişini dinde buldular. 1914'e kadar rasyonalizmden mistisizme yöneliş dar bir grubun eğiliminden ibaretken savaştan sonra burjuva değerlerin çözülüşünün açık ve kesin bir hal almasıyla spiritüalizmin sonraki yirmi yıla damga vurduğu görülür. Alman Romatiklerinden Schopenhauer'ın aklı; acı, üzüntü ve yenilginin kaçınılmazlığının farkında olmakla özdeşleştirme düşüncesi yaygınlaşırken, yüzyıl ortasındaki bilimsel teknik gelişmelerin yarattığı iyimser ruh hali yerini kötümserliğe bırakmıştır. Devinim, belirsizlik ve çelişkiye vurgu yapan bir idealist hareket aşağı yukarı aynı zaman diliminde Almanya'da da M. Kayserling, O. Spengler ve M. Heidegger gibi filozofların çalışmalarında, İngiltere'de Oxford hareketinde vücut buldu. Farklı formlarda ve farklı anlarda ortaya çıksa da bu benzeşme genel bir yönelime işaret eder (McManners, 1972: 117; Metraux, 1941: 215-16).

Bergson spiritüalist geleneğin mirasçısı olup Kant ve Comte'un isimlerinde cisimleşen rasyonalist geleneğe itirazıyla bilinir. Onun felsefesi bilimin iddialarına karşı metafiziğin rehabilitasyonu olarak görülebilir. Nesnel ve bilimsel bilgiyi reddinde temel kavramı yaşam atılımı (*élan vital*), yani evrendeki tüm süreçlerin özünde yer alan irrasyonel, tahmin edilemez, biyolojik yaşam gücüdür. Dışsal şeylerin dünyasına karşılık içsel şeylerin dünyası, akla karşı sezgi, niceliğe karşı nitelik, mekaniğe karşı canlı (*vivant*), determinizme karşı özgürlük ve benzeri karşıtlıklar üzerine bina edilen bilim-felsefe ikiliğinde o felsefenin tarafındadır. Felsefe geleneği ile bilim geleneği arasında kopuşun önemli unsurlarından biri de zaman kavramına atfedilen metafizik değerdir. Ona göre dünya giderek daha akışkan, değişken ve karmaşık hale gelirken sosyologlar hareketsizliğe, mekanik zamana, bir tür donmuş durumlar/anlar serisine hapsolmaktadır (Pinto, 2004: 41-42, 47; Riley, 2010: 48).

Bergson'a göre gerçekliğe ancak doğrudan sezgi yoluyla ulaşabiliriz. Bilim bireysel dinamizmin içinde saklı gerçekliği, yaşam atılımını keşfetmeye muktedir değildir. Aklı tamamen reddetmezse de "hislerin fikirlere önceliğini ve müphem ruh

hallerinin mantıksal bilgiye üstünlüğünü" savunmuştur (Metraux, 1941: 213). Bilgiye erişimin bilimsel olmayan bir yolu olarak sezgiye yapılan vurgu, felsefenin yeniden canlanması anlamına geliyordu (İrem, 2011: 874).

Bergson ahlak konusunda 1932'de yayımlanan *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı* kitabına kadar doğrudan bir eser vermemiştir. Bununla birlikte, ahlaki ve dini problemler örtük ve dolaylı da olsa onun külliyatında baştan beri önemli bir yer teşkil etmiştir. Bu anlamda onu başından beri bir ahlak felsefesi olarak yorumlamak da mümkündür. Bergson hem dinin hem de ahlakın iki kaynağı olduğunu söyler. Bunlardan ilki dışsal diğeri içseldir (Date-Tedo, 2008: 505, 534). Ona göre "toplumsal baskı" ve "yaşam atılımı" yaşamın birbirini tamamlayan iki tezahürüdür. Bergson, filozoflar "zekanın şu veya bu tasavvuruna istenci sürükleme gücünü atfetmek zorunda kalmışlardır: Sanki bir fikir bir gün kategorik olarak kendinin gerçekleşmesini isteyebilirmiş gibi!" diyerek Kantçı rasyonalizmden ayrılır. Öte yandan, "Toplum vardır, o halde zorunlu olarak üyelerine baskı yapar ve bu baskı ödevdir, demekten hoşlanılıyor. Ama öncelikle toplumun varolması için, bireyin doğuştan gelen eğilimlerin bir toplamını getirmesi gerekmektedir; o halde toplum kendi kendisini açıklayamaz." diyerek toplumun en yüksek otorite olmasını da reddeder. Ona göre yaşam atılımının eksikliği durumu, ahlakı kapalı, dini ise statik hale getirir (Bergson, 2004: 84-85, 88-89).

Bergson ahlaktan bahsederken "laik" sıfatını kullanmaz ancak, onu dinle özdeşleştirmeksizin yan yana koyuşundan ahlakın felsefi olarak da temellendirilebileceği anlaşılmaktadır. Felsefi ahlak da dinsel ahlak da açık/dinamik oldukları ölçüde eşit derecede savunulabilir görünmektedir (Date-Tedo, 2008: 534, 549):

> *"bugün hala doğal olarak doğrudan ebeveynlerimizi ve yurttaşlarımızı seviyoruz, buna karşın insanlık sevgisi dolaylı ve sonradan edinilen bir duygudur. Öncekilere doğrudan giderken, insanlık sevgisine dolambaçlı yollardan varırız; çünkü din, insanı türünü sevmeye ancak Tanrı aracılığıyla, Tanrı içinde davet eder; filozofların ancak Akıl aracılığıyla, düşüncelerimizde ortaklığı sağlayan Akıl içinde, insanın yüksek saygınlığını ve herkesin saygıya layık olduğunu bize göstermeleri gibi. Ne birinde, ne de ötekinde, aileyi ve ulusu etap etap geçerek insanlığa ulaşamayız. Bir atlayışta insanlığın daha ilerisine geçmemiz ve onu amaç edinmeden, onu aşarak ona ulaşmış olmamız gerekir. İster dinin dili, ister felsefenin dili konuşulsun, söz konusu olan ister sevgi, ister saygı*

olsun, toplumsal baskının üzerine eklenen başka bir ahlak ve başka bir tür ödevdir bu." (Bergson, 2004: 29)

Bununla birlikte bu "atlayışı" gerçekleştirmede mistik unsura yaptığı vurgudan ve dinsel olanı akılcı olana üstün tutan genel felsefesinden hareketle çubuğu dinsel ahlaka büktüğü söylenebilir. Ona göre eğitimciler ahlakı öğrencilerinin kafasına yerleştirmeye çalıştıkları andan itibaren ahlakın ikili kökeninin farkına varmaya başlarlar. Saf akla hitap eden, ödevleri tanımlayan ve onları bir ilkeye bağlayan bir ahlak eğitimi gereklidir; zira tartışma, muhakeme, analiz olmadan mükemmel ahlak olamaz. Ancak istenci etkileyen zekâdan çok yönelimdir. İstenci etkilemek için eğitimci terbiye etme yolunu ya da mistik yolu seçebilir. Birincisi grubun alışkanlıklarını kabul etmekten ibarettir, disipline dayalı, kişisiz bir yöntemdir. Dinsel/mistik yöntemde ise taklit ve tinsel birleşme vardır (Bergson, 2004: 85-86).

Dinsel yöntemin, iyiye ilişkin dinsel dogmalar değil, bu dogmaların bağlandığı metafizik olduğunun altını çizer; statik dinin terbiye yönteminden farkı yoktur. Ona göre "zekanın sınırlarını genişletmek için dâhi insanların bulunması gibi … kendilerini bütün ruhlara yakın hisseden ve grubun sınırları içinde kalma ve doğa tarafından kurulan dayanışmaya bağlanma yerine bir aşk atılımıyla genel olarak insanlığa yönelen ayrıcalıklı ruhlar ortaya çıkmıştır" (Bergson, 2004: 84-87). "Bize göre mistisizmin vardığı yer, yaşamın ortaya çıkardığı yaratıcı çabayla temasa geçme ve dolayısıyla kısmi bir uyumdur. Bu çaba, Tanrı'nın kendisi olmasa bile, Tanrı'dan gelmektedir. Büyük mistik, türe maddeselliğiyle çizilen sınırları aşacak ve böylece Tanrısal hareketi sürdürecek ve ileri götürecek kişidir" demektedir (Bergson, 2004: 195).

Bergson'un siyaset felsefesinin merkezinde yer alan bilim karşıtlığı, yüzyıl dönümünde Aydınlanmacı liberal ilerleme düşüncesine meydan okuyan milliyetçi ve muhafazakâr siyasetin önemli esin kaynaklarından biri olmuştur. I. Dünya Savaşı'nın yarattığı yıkım ilerleme vaadinin çöktüğüne ilişkin görüşleri kuvvetlendirmiştir. Bireyi sosyal organizmaya tabi kılan kaba organizmacılığın; özelde de solidarizmin, tarihsel determinizmin ve evrimci liberal kozmopolitanizmin reddi olarak kendini ortaya koyuyordu. Hatta onun insanoğlunu yaratıcı statüsüne yükselten "yaratıcı evrim" kavramı dinsel ortodoksiye de bir meydan okuma olarak anlaşılabilir.

Değişim fikrini reddetmemiş, ancak değişimin temel özelliklerini özgünlük ve belirlenemezlik olarak tarif ederek determinizmi eleştirmiştir. Bu nedenlerle bir özgürlük felsefesi olarak da algılanmıştır (İrem, 2011: 874-75).

Bergson'un metafizik argümanları reel politikaya uygulanmak istendiğinde tıpkı Hegel gibi çok çeşitli, hatta birbirine zıt akım ve görüşlere kaynak teşkil edebilmiştir. Onun mistisizme açtığı kapıdan Katolik Charles Péguy, milliyetçi Maurice Barrès, anarkosendikalist Georges Sorel gibi birçok filozof ve siyasetçiler girmiştir. Görüşleri proto-faşist, devrimci, özgürlükçü, romantik, Katolik vs. olarak çeşitli uçlarda tanımlanmışsa da Kennedy'ye göre o sağ ya da solda bir radikal değil, 20. yy liberalizminin bir temsilcisidir (Kennedy, 1980: 76-78; Metraux, 1941: 215). Demokrasi yanlısıdır ama demokrasinin ancak herkesin görevlerine sadık olmasıyla gerçekleşeceğini söyler. Ona göre demokrasiyi ve bir dünya toplumunu mümkün kılacak bilinç değişiminin dinsel bir temeli olması gerekir. Anti-Semitik değildir. Topluluğun ve geleneğin değerini vurgular ama değişim ve yeniliği teşvik eder. İnsanın dinsel ve ruhsal değerlere ihtiyacıyla teknoloji ve bilime ihtiyacını bağdaştırmak ister (Kennedy, 1980: 90-91). İrem'e göre de Bergson, anti-liberal ve elitist kaynak ve imalarına rağmen aslında Smith ya da Spencer gibi klasik tipte bir liberal ve demokrattır (İrem, 2011: 874).

İki savaş arası dönemde spiritüalistler "niceliksel bir sözde medeniyete" karşı "şahsiyetçi devrim" (*révolution personnaliste*) için mücadele ettiklerini öne sürüyorlardı. "Herkes için aydınlanma" ideali, yerini, "bireyin karmaşıklığının ve eşsizliğinin muhafazası"na bırakıyordu. Oysa bu derinlik ve karmaşıklık gerçekte az sayıda insanın ayrıcalığı idi. Geri kalan geniş kitlelerin gelişimi ise artık bir arayış konusu değildi (Metraux, 1941: 217-18). Laik okulun gelişimi ve dönüşümü bu tespiti test etmek için önemli bir alan sunmaktadır. 1880-1914 dönemi okul sistemi bir yandan kitlelere sanayi toplumunun gereklerine uygun akılcı bir eğitim vermeyi, ama öte yandan bireyi ve kolektif kimlikleri ulus kimliği içinde eriten ideolojik aygıtlar yoluyla, onları ilerleme fikrinin radikal imalarından uzak tutmayı hedefliyordu. Bu anlamda, I. Dünya Savaşı'na kadar olan, "pozitist cumhuriyet" olarak da adlandırılan dönemde zaten kitlelerin "derinleşmesi" korkusuyla "herkes için aydınlanma" idealinin sınırlandırıldığı söylenebilir. Bununla birlikte, 1980'lerden itibaren yaygınlaşan, gerek eski rejimle gerekse savaş sonrasıyla değer

sürekliliğine vurgu yapan laik okul ve laik ahlak okuması da 1880-1914 döneminde gelişen, gerek sonraki döneme gerekse Fransa dışına etki eden "Aydınlanmacı" eğitim ruhu ve pratiğini gözden kaçırmaktadır.

2.2. LAİK OKUL VE LAİK AHLAKIN SINIRLARI

2.2.1. Laik Okulun Kuruluşu ve Laik Ahlak Derslerinin Programa Girişi

Fransa'nın Almanya yenilgisine atıfla "Sedan'da öğretmen kazandı" metaforuyla ifade edilen, Alman eğitim sisteminin başarısı düşüncesi Üçüncü Cumhuriyet'in en başından beri Fransızları yönlendiren bir unsur oldu. Kadın öğretmenleri yetiştirmek üzere kolej seviyesinde seküler okullar açılması (1879), parasız eğitim (1881), zorunlu ve laik eğitim (1882), devlet okullarında Katolik personelin aşamalı olarak devreden çıkarılması (Goblot Yasası - 1886), eğitime daha çok kaynak ayrılması ve öğretmen maaşlarının doğrudan ödenmesi (1889) gibi, Ferry Yasaları olarak adlandırılan bir dizi adım atıldı. 1875'ten 1905'e kadar geçen sürede ilköğretim okullarının sayısı 71.000'den 82.488'e, öğrencilerinin sayısı 4.716.000'den 5.654.794'e, öğretmenlerin sayısı 110.000'den 157.000'e yükseldi. Kızlar için orta öğretim olanakları arttı. Üniversite öğrencilerinin sayısı ise 6000'den 35.670'e çıktı. Öğretmenlerin ahlaki üstünlüğü ve bireylerin hayatını yönlendirme gücü rahiplerle yarışır hatta yer yer onları geçer hale geldi. Üstelik öğretmenler ordusu da tıpkı ruhban sınıfı gibi örgütlü idi: Fédération des amicales d'instituteurs ve Ligue de l'enseignement gibi örgütleri vardı. Çok sayıda pedagoji dergisi çıkmaya başladı. Eğitime ayrılan bütçe 1870'ten 1911'e 12 katına çıktı (Bracq, 1916: 75-82, 88-93; Magraw, 2002: 197-98).

Tüm bu değişiklikler arasında laik okula geçiş özel bir önem taşımaktadır. 1882 İlköğretim Yasası devlet okullarına din dersi yerine ahlak ve vatandaşlık dersi koyuyor, özel okullarda ise din derslerini isteğe bağlı hale getiriyordu. Sağ kanadın tepkisini çekmemek ve gelen tepkileri yumuşatmak için kimi tavizler de verildi: Ebeveynleri isterse çocukların Pazar dışında Perşembe günleri de din eğitimi için kiliseye gitmelerine izin verilecek, hatta Kilise çok uzaktaysa yerel rahip o gün gelip

okulda din dersi verebilecekti. Özellikle eğitim alanında kilisenin hâkimiyetine karşı gelişen antiklerikal iklimde Eğitim Bakanı olan Ferry, vasiyetinde dini tören istemediğini belirtmiş bir mason olduğu halde en radikal laikleşme yanlılarının dilini benimsemedi. Laik okul projesini dinlerin partikülarizmine karşı ahlakın evrenselliğine vurgu yapan cumhuriyetçi "tarafsız okul" kavramı etrafında savundu. Laik ahlak dersini okul müfredatına koymak ise onun için vazgeçilmez bir hedefti; bunu kabul ettirmek için gerekirse içeriğiyle ilgili taviz vermeye hazırdı (McManners, 1972: 50; Ozouf ve Ozouf, 1992: 215; Stock-Morton, 1988: 98-99).

Senato'da "ahlak ve vatandaşlık" dersi yerine "ahlak ve din" dersi denilmesi yolunda itiraz ve öneriler geldi. Ferry metafiziğin ihtilaflı alanına girmektense felsefenin birleştiriciliğine başvurmanın daha uygun olduğunu ve seküler ahlakın Fransızların "atalarının eski güzel ahlakı"ndan başka bir şey olmayacağını ispatlamaya çalıştı. Gerçekte, ilkokullardaki laik ahlakın içeriğinin, en azından bir süre için, toplumun çoğunluğu tarafından kabul gören spiritüalist öğretilerden oluşmasına da bir itirazı yoktu. Senato'da bir başka değişiklik önerisi de J. Simon'dan geldi: öğretmenlerin öğrencilere Tanrı'ya ve ülkelerine karşı görevlerini öğretecekleri ifadesinin eklenmesi. Ferry her dinin "Tanrı'ya karşı ödevler" yorumunun birbirinden farklılaştığını, belirli bir dinin Tanrı soyutlamasının öğretilmesi ya da dinler arası farklılıkların tartışılmasının tam da ilköğretimde kaçınılması gereken şey olduğunu söyleyerek karşı çıktıysa da Senato bu değişikliği onayladı. Ancak Meclis bu değişiklik önerisini kabul etmedi ve geri gönderdi. Ferry bu kez Senato'yu dine karşı herhangi bir düşmanca şey öğreten öğretmenin kovulacağı sözünü vererek ikna etti. Böylece, 28 Mart 1882'de zorunlu, parasız ve laik eğitim yasası yürürlüğe girdi (Stock-Morton, 1988: 99-101).

Buisson ve Paul Janet ahlak eğitimi program taslağı hazırlamakla görevlendirildi. Janet'nin "Tanrı'ya karşı ödevler"i programa dâhil etmesi bu konuyu tekrar tartışma gündemine soktu. Sonunda bir formülasyon üzerinde uzlaşıldı. Öğretmen Tanrı'nın doğası ve nitelikleri hakkında bir ders vermekle yükümlü değildi. Görevi şu iki noktayla sınırlıydı: (1) Öğrencilere Tanrı'nın adını saygıyla anmayı öğretmeli, İlk Neden ve Mutlak Varlık gibi kavramların onların ruhunda saygı hissi uyandırmasını sağlamalı, (2) Tanrı'ya karşı başlıca görevin, onun vicdan ve akıl tarafından ortaya konan kanunlarına itaat etmek olarak öğretmelidir.

Öğretmen aynı zamanda, ilahi nitelikler olarak adalet, bilgelik ve cömertliğe inancı güçlendirmelidir. Böylece Ferry'nin yasadan çıkarmayı başardığı açık dinsel referanslar okul programlarına konmuş oluyordu (Ognier, 2008: 96; Stock-Morton, 1988: 101-102).

Ahlak öğretimi öğretmen yetiştiren okullarda 1881'de başlamıştı. İlk ve orta okullarda ahlak derslerinin başlaması ise 27 Temmuz 1882 Programı ile oldu. Bu programa göre 5-7 yaş arası çocuklara ahlaki anlamlar içeren basit diyaloglar, öyküler, şiirler, şarkılar öğretilecek, kendi aralarındaki ilişkilere ve günlük hayatlarındaki olaylara atıfla, evrensel düzene hayranlık, dinî duygular, yardımlaşma, değerbilirlik, acıma vb. duyguları uyandırılacaktı. 8-10 yaş grubuna kişinin kendisine, ailesine, okula, topluma ve son olarak Tanrıya karşı görevleri hakkında daha zor okumalar ve alıştırmalar yaptırılacak; 11-13 yaş çocuklarıyla ise görev-çıkar ayrımı, yazılı kurallar-ahlaki kurallar ayrımı gibi daha derin tartışmalar yürütülecekti. 1883 programı, 1923'teki yeni programa dek neredeyse değişmeden korunmuştur (Bracq, 1916: 236-37; Stock-Morton, 1988: 156-7).

Ferry 17 Kasım 1883'te öğretmenlere bir genelge göndererek ahlak eğitimi konusunda onlardan bekleneni ifade etti. Buna göre, laik okulu getiren 28 Mart 1882 yasasıyla birlikte artık din eğitimi aileye ve Kilise'ye, ahlak eğitimi ise okula aitti. Okul ile Kilise'yi ayırmaktan murat edilen, çok uzun süredir iç içe geçmiş olan iki alanı, yani inançların şahsi, bağımsız ve birbirinden farklı alanıyla bilginin herkes için ortak ve gerekli alanını ayırmaktı. Bu yasa aynı zamanda ulusal bir eğitim sistemi kurma ve bunu hak ve ödev kavramları üzerine inşa etme iradesini ortaya koyuyordu. Din öğretimi görevinden arındırılan öğretmenin işi ise kolaylaşmıyordu. Öğretmenlerin görevi, gramer ve matematiğin kurallarından daha az evrensel kabul gördüğü söylenemeyecek olan ahlaklı yaşam kurallarını da öğretmekti (Ferry, 1883 [2004]: 235-236).

Ferry öğretmenlere "işiniz hem çok basit hem de çok zor" diyordu. Basitti çünkü yeni ve yabancı bir şey öğretmeyeceklerdi, yeni bir dinin vaizi, filozof ya da teolog olmayacaklardı. "Basitçe, anne ve babalarımızdan aldığımız ve felsefi temellerini tartışma zahmetine girmeden yaşamdaki ilişkilerimizde gururla uyguladığımız o güzel ve eski ahlakı öğretmenizi istiyorum" diyordu. Bu, insanoğlunun yüzlerce yıllık medeniyet yolculuğunda oluşmuş evrensel düzenin

bilgisi idi. Öğretmenin, mutat ahlakın basit ve güvenli bölgesinden çıkmasına gerek yoktu. Öte yandan, işleri zordu çünkü sabırla, kararlılıkla, güzellikle, ağırbaşlılıkla, ikna kabiliyetiyle, örnek teşkil ederek, çocuklar üzerinde ahlaki bir etki yaratmaları gerekiyordu. Yalnızca okulda bazı doğruları öğrencilere anlatmakla yetinemezlerdi; öğrencilerin okulda anlatılan doğruları okul dışındaki hayatlarına yansıtıp yansıtamadıklarını kontrol etmeliydiler. Eğer yansıtamıyorlarsa öğretmenin bundan cesareti kırılmamalıydı çünkü öğrenme bir süreçti; bağımsız bir kişiliğe olduğundan başka bir şekil vermek bir günlük bir iş değildi (Ferry, 1883 [2004]: 236-38).

Ferry ahlak eğitiminin pratik karakterine vurgu yapıyordu. Öğretim yöntemine ilişkin temel önerisi "az formül, az soyutlama, çok sayıda ve gerçek hayattan alınma örnek" idi. Pek çok saygın filozof ve siyasetçinin öğretmenleri beslemek ve desteklemek üzere kitaplar yazmakta olduğunu müjdeliyordu[28]. Ancak bu kitapların hiçbiri empoze edilmiyordu, öğretmenlerin istediğini seçmekte özgürdü. Zaten ahlak ders kitabı öğretmenle öğrencilerin arasına girmek üzere değil, öğretmenlere yardımcı olmak üzere tasarlanan bir araçtı. Tüm bu sürecin zorlukları olmakla birlikte, aileler, öğretmenin, çocuklarını daha bilgili ve daha iyi yapmaktan başka gizli bir ajandası olmadığını anlayınca, çocukların iyi alışkanlıklar edindiklerini gördükçe, öğretmenleri takdir ve teşekkürle anacaklardı (Ferry, 1883 [2004]: 239-241).

Bu metin, kuruluş aşamasında laik okul kavgasının ruhuna ve yoluna ilişkin kimi fikirler vermektedir. En önemlisi, pratik olarak metin hem öğretmenlerden hem de velilerden gelecek bir direnci olası gören ve bunlara yanıt veren bir nitelikteydi. Öğretilecek ahlak kurallarının kadim ve evrensel oluşuna vurgu yapıyordu. Bununla birlikte, bu eski ahlaktan bahsederken hiçbir dinsel referansa yer vermemesi önemlidir. Bu anlamda büyük bir yenilik ifade eder. Nitekim velilerin şüphe duyacağı "gizli ajanda" ifadesi ile bu yeniliğin olası algılanma biçimi kast edilmektedir. Ancak metinde herhangi bir felsefi referans da yoktur. Ferry ahlak ve vatandaşlık dersine dilbilgisi ya da matematik dersi gibi yaklaşmakta, öğrencilerin tıpkı diğer derslerde olduğu gibi zamanla pratik kazanacağını öne sürmektedir. Belki bu felsefi referans yokluğu nedeniyle, belki de birçoğunun eğitimi yetersiz olan

[28] Bir eğitimcinin 1890'da yaptığı tespite göre piyasada yaklaşık 2000 adet ahlak ders kitabı bulunuyordu (Clark, 1984: 26).

öğretmenleri yolun başında uzaklaştırmamak adına, ders kitapları konusunda oldukça liberal bir görüntü sergilemektedir.

Nitekim ilk denemeler karışık sonuçlar verdi. Okulların tamamen laikleşmesi ancak 1886'da gerçekleşecek, laik öğretmenlerin din adamlarının yerini alması ise pek çok yerde 1891 yılını bulacaktı. Öğretmenler genellikle yetersizdi. Konferanslar, yaz okulları, müfettişlerin dersleri vs. ile desteklendiler. Mesleki yetersizliğin yanı sıra, Fransız kırsal bölgelerine gönderilen genç idealist öğretmenler ailelerin ve çocukların cehaletiyle ve Kilise'nin baskısıyla da yüz yüze kaldı. Öğretmenler yaşadıkları sorunlar ve çözümleri konusunda birbirleriyle de temas etmeye başladılar; bunun platformları arasında Amicales, Correspondance Générale de l'instruction primaire sayfaları, ahlak öğretiminde kullanılacak özlü söz ve şarkı yarışmaları, L'union pour l'action, Ligue de l'enseignement gibi örgütler sayılabilir. Yine de giderek öğrencilerin laik ahlak derslerinden hoşlanmaya, velilerin de kabullenmeye başladığı öne sürülür. Velilerin kabullenişinde okullardaki yardımlaşma birliklerinin katkısı büyük olmuştur. Ayrıca öğretmenler de özgüven kazanmaya ve "cumhuriyetin eğitimcileri" olarak rolleriyle gurur duymaya başlamışlardır (Stock-Morton, 1988: 156-65).

2.2.2. Yeni Ahlak Eğitiminin Niteliği Üzerine Güncel Tartışmalar

Vincent'a göre, cumhuriyetçi laiklik projesinin "biri oldukça din karşıtı olan, diğeri ise Kilise karşıtı önemli unsurlar barındırmakla beraber din karşıtı olmayan iki biçimi" vardı. Laiklik yanlıları arasında tarihsel olarak da gerçek bir bölünme söz konusuydu. Örneğin liberal laiklik geleneğine ait gördüğü Quinet'nin "din karşıtı tutkuların esiri" olan devrimcileri eleştirdiğinden bahsediyordu. Ona göre, 1878-1896 arası İlköğretim Müdürlüğü görevini yürütmüş (ki Ayrılma Yasası komisyonu başkanlığını da yapacaktır) Ferdinand Buisson da liberal laiklik geleneğinin önde gelen isimlerindendir; buradan hareketle Vincent III. Cumhuriyet reformlarının ruhunu bu geleneğin teşkil ettiğini iddia etmektedir. Bu kaynağını Kant'tan alan liberal veya bir diğer deyişle "akılcı" laikliğin karşısına Comte taraftarlarının "bilimci", "laikçi" laikliğini koyar (Vincent, 2011: 25-31).

Audier de Buisson'un laiklik anlayışıyla, 1881-1882'de Gambetta hükümetinde Eğitim Bakanı olan, "bilimci ve din adamlarının kamusal alana müdahalesine karşı" şeklinde tanımladığı Paul Bert'in laiklik anlayışı arasında fark görmektedir (Audier, 2006: 69). Öte yandan Rummel ise Paul Bert'in antiklerikalizmini "kilise papazlarıyla barış, keşişlere savaş" olarak formüle eder (Rummel, 1948: 14). Nitekim Üçüncü Cumhuriyet hükümetleri, kimi cumhuriyetçiler eğitimde devlet tekeli önerdiyse de, özel Katolik okullara karşı bir tutum almadı. Aksine 1885-1904 döneminde Katolik eğitimde bir büyüme görüldü. 1902'de tarikat okulları karşıtı dalgada yaklaşık 10,000 tarikat okulu kapatıldıysa da bunların 6000'i "sekülerleşmiş" tarikat üyeleri üzerinden hemen geri açıldı (Chadwick, 1997: 51; Dobbelaere, 2008: 70). Ancak Ferry'nin laik okulu, Kilise okulları ve özellikle de manastır/tarikat okullarının ilerleme ve cumhuriyet karşıtı düşüncelerin yatağı olduğu suçlaması ve cumhuriyetçi yeni kuşaklar yetiştirme iddiası üzerine bina edilmiştir. Nitekim Vincent, Buisson'un tarikat mensuplarının öğretmenlik yapmasını engellemeye dönük yasal düzenlemeyi nasıl açıkladığına değinirken bunu ortaya koyar, ancak "bilimci laiklikle" karıştırılmaması için özen gösterir. Bunu yaparken Kant'a, Buisson'a ve dolayısıyla laik okula ilişkin şöyle bir tablo çizer:

> *"Buisson, isteyen herkesin isteklerini, örneğin kime itaat etmek istediğini söyleme hakkını kesinlikle savunur. Yine de, resmî bir devlet eğitim kurumunun idaresinden sorumlu kişilerin, eğiticilerin küçük çocukları eğitme konusundaki yetkinliklerini sorgulama hakkına ve görevine sahip olduğuna inanır. Kendi hayatının gidişatını yönetme görevini daha üst düzey bir kişiye teslim etme eğiliminde olan bir eğitimci, özerklik arzusunu yeşertmek ve desteklemek durumunda olduğu çocukları eğitmek için gerekli niteliklere sahip olabilir mi? Basit bir kelimeden çok daha fazlasını ifade eden 'özerklik', Cumhuriyetçilerin ve laik eğitim yanlılarının Kant'tan aldıkları bir kavramdır."* (Vincent, 2011: 27)

Ancak;

> *"Kant'tan miras kalan ahlâkî özerklik, din karşıtlarının eline verilmiş bir savaş silahı değildir. ... Ne de olsa Kant felsefesi, itaatin gerekliliklerini yerine getiren bir yaşam tarzı için çalışan, arındırılmış bir dinî inancın önermelerine yer vermiyor mu? Bu ahlâki rasyonalizm ve spiritüalizm karışımının aynısı bildiğimiz gibi Buisson'da da görülür."* (Vincent, 2011: 30)

"Döneminin aşırı-rasyonalistlerinin aksine Kant, bazı inançların, özellikle de ahlaki davranışın önkoşulu olan inançların değersel haklılığını savunmaktan

çekinmemiştir." Ama o inancı bir bitiş noktası olarak değil, ahlakın üzerine bina edileceği bir başlangıç noktası olarak görür. Buisson'un spiritüalizmi daha belirgindir. O, ahlâkî doğruların kaynağı olarak dinin yerine bilimin getirilmesini reddeder. Din okul müfredatından çıkarılmalıdır ama onun yerine devlet bir "sivil din" veya "biçimlendirilmiş bilim" de öğretmemelidir (Vincent, 2011: 32-36).

Vincent'in çizdiği bu tabloda, Ferry ve Buisson'un mimarları olduğu laik okul akılcı ama spiritüalist, antiklerikal ama liberaldir. Laik okulun aynı anda bunların hepsi olması mümkündür. Baskın niteliğinin liberalizm olduğu da söylenebilir. Zira bu dönem liberalizmin dünya ölçeğinde hegemonyasını kurduğu dönemdir. Ancak daha önce Wallerstein'e atıfla belirttiğimiz gibi, hegemonyasını kuran "küçük l ile liberalizm"dir. Spesifik bir ideoloji olarak Liberalizm ise ilgi görmemekte, sosyalizmle veya muhafazakârlıkla eklemlenmekte, hatta kimi coğrafyalarda açıkça reddedilmektedir. Bu dönemin bir başka önemli dünya-tarihsel gelişmesi olan laiklik kavramını incelerken vurgu liberalizme yapıldığında örneğin Fransız laikliğini Amerikan laiklik modelinden ayıran özellikler belirsizleşmektedir. Böyle olunca, "geçirdiği liberal reformlara rağmen" Fransız laikliğinin Vatikan tarafından bir türlü kabul edilmemesi, Kilise'nin laik ahlak kitaplarına savaş açması gibi gelişmeler anlaşılamaz olur.

Spiritüalist felsefenin ahlak ders kitaplarındaki yeri de laik okulun niteliğine ilişkin benzer nitelikte tartışmalara neden olmuştur. Bizzat Ferry Kilise'nin ders kitaplarına saldırısına karşılık, bu kitapların din karşıtı olmadıklarını, en fazla tarafsız, genellikle de deist ve spiritüalist olduklarını savunmaktaydı (Stock-Morton, 1988: 104-105). Ahlakı sosyal bilime dayandırma çabalarının henüz yeterince gelişmemiş olduğu, seçkinler için spiritüalizmin alternatifinin bulunmadığı bir dönemde, 1880'lerde, spiritüalist ahlak teorisi bir tercih değil zorunluluk olarak görülebilir. Öte yandan sosyal sorunun kendini dayattığı ve solun radikalleştiği yüzyıl dönümünden itibaren sosyolojik ahlakın gündeme gelmesine rağmen, bu yaklaşımların laik ahlak eğitiminde kendilerine yeterince yer bulamadığı da iddia edilmektedir.

Pierre Chevallier, Mona Ozouf, Maurice Crubellier, Dominique Maingueneau, Theodore Zeldin gibi önemli Fransız tarihçileri cumhuriyetçi seküler ahlak eğitiminin dinsel ahlak eğitiminden farkına vurgu yapmışlardır. "Çatışma

odaklı" bu yaklaşıma karşılık, 1980'lerin sonunda yükselen "revizyonist" tarih anlayışını[29] temsil eden kimi tarihçiler ise benzerliklere/sürekliliklere odaklanır. Örneğin Barry H. Bergen ahlak eğitiminin sekülerleşmesinde çatışmadan çok değer ve işlev açısından sürekliliklere odaklanan bir görüşü savunmaktadır. Ona göre, laik ahlak müfredatı büyük ölçüde felsefi ahlakı içerse de öğretmenler bildikleri tek ahlak anlayışına dönmüş; kibarlık, saygı, itaat gibi geleneksel ahlaki davranış kalıplarını dikte etmeye yönelmişlerdir. Ahlak kitapları da benzer bir içeriğe sahiptir; Tanrı ve dine referanslar çıkarılmış olsa dahi önceki ahlak eğitimiyle bir değer sürekliliği vardır. İşlev açısından bakıldığında da, kitle eğitiminin sosyal düzeni tehdit etmeden gerçekleştirilmesi için tasarlanmış olması açısından benzerlik içermektedir (Bergen, 1990: 1-2).

Bergen'e göre kitle eğitiminin gerekliliği fikri Üçüncü Cumhuriyet'ten çok daha önce ortaya çıkmış, politik programlara girmiş ve hatta gerçekleştirilmiştir. Temmuz Monarşisi ile başlayan proje İmparatorluk döneminde neredeyse tamamlanmıştır. Kitle eğitiminin en önemli unsuru ve şartı ise ahlakî olmasıdır. Bu suretle geleneksel değerlerin sosyalizasyonunu ve düzenin sürmesini sağlar. Ahlak eğitimi Monarşi ve İmparatorluk rejimlerinde "din ve ahlak" dersi iken cumhuriyette "vatandaşlık ve ahlak" eğitimine dönüşmüş, merkezi önemi ise aynı kalmıştır (Bergen, 1990: 9-12). Stock-Morton'ın, seküler ahlak eğitiminin spiritüalistler, neo-Kantçılar, *Morale Indépendante*'ın takipçileri, liberal Protestanlar, özgür düşünürler ve pozitivistlerin ilginç bir kombinasyonunu ifade ettiği saptamasına atfen Bergen ahlak eğitiminin işlevi ve içeriği konusunda bir uzlaşı olamadan bu kadar çeşitli görüşlerin bir kombinasyonunun olamayacağını söyler (Bergen, 1990: 6).

[29] Bu yaklaşım 1980'lerde Fransız Devrimi üzerine yapılan tartışmalarda kendini göstermiştir. Devrim'in sosyo-ekonomik nedenlerini vurgulayan, feodal kurallara meydan okuyan yükselen burjuvazi tarafından gerçekleştirildiğini ve kapitalizmin gelişiminin yolunu açtığını savunan yaygın Marksist açıklamaya karşılık, Fransız Devrimi'nin yerleşik bir toplumsal krizden değil belirli bir politik ve finansal krizden doğduğunu, ortak kimliğe ve ortak sorunlara ilişkin bir bilince sahip bir burjuva sınıfından ise söz edilemeyeceğini öne sürerler. Orta sınıfların yanısıra aristokratlardan, din adamlarından ve aydınlanmış bürokratlardan oluşan bir yükselen kamusal alanın reform düşüncesini zaten tartışmakta olduğunu, Devrim'in yalnızca bu reformcu projeleri geciktirdiğini söylerler. İngiliz tarihçi Alfred Cobban, Amerikalı George Taylor, Fransız François Furet önde gelen revizyonist tarihçilerdendir. Magraw'a göre revizyonist önermeler büyük ölçüde Marksist tezlerin sistematik reddinden ya da tersine çevirilmesinden türetilmiş ve "Fransız Devrimi'nin (aslında tüm devrimlerin) faydasız ve tam bir felaket olduğunu" iddia etmek anlamına gelmiştir. Toplumsal tarih kültürel antropoloji, söylem analizi, edebiyat kuramı ve kültürel tarih tarafından "sömürgeleştirilirken", kültür ve kimliği tarihsizleştiren ve onu diğer sosyal olguların nihai açıklaması olarak gören postyapısalcı yaklaşım egemen olmuştur (Magraw, 2002: 5, 31; Price, 2012: 19, 113-116).

Ona göre cumhuriyetçiler bağımsız ahlaki karar vermeyi öğretmek istedilerse de sonuç ahlak eğitiminin başarı ölçütü olarak davranışlara aşırı vurgu olmuştur. Öğretmenler ahlaklılık fikrinden ziyade pratik alışkanlıkların öğretilmesiyle meşguldür. Özellikle teorik konularda kitapların çoğunlukla soyut ve belirsiz şeyler söylemesi öğretmenleri dış ölçütlere odaklanmaya itmiştir. Ders kitapları ahlakı içselleştirilmiş bir davranış kodu olarak ele alırken, toplumun yararları, çalışmanın önemi, liyakat esası, kişinin toplumdaki yerinden memnuniyeti, yasalara ve üstlere itaat, haklar ve görevlerin karşılıklılığı, vatan için fedakârlık, okulun yeri ve önemi konularını vurgulamıştır. Oy, vergi, asker/asker karısı-annesi olma görevlerinin altı çizilmiştir. Düzen, sükûnet, yeknesaklık gibi disiplin idealleri dinsel ahlak eğitiminden aynen alınmış gibi görünmektedir (Bergen, 1990: 22-25).

Bergen'in kimi ifadelerine projektör tutarak şöyle bir hipotez öne sürdüğü söylenebilir: *Felsefi ahlakı* içerse de, *Tanrı ve dine referanslar çıkartılmış* olsa da, III. Cumhuriyet'te ahlak eğitiminin *işlevi geçmişle aynı*dır ve içerik olarak da *geleneksel ahlaki davranış kalıpları* öğretilmektedir.

Bu hipotezde çalışmanın ilk bölümünde eleştirel sekülerleşme teorilerine ilişkin olarak belirttiğimiz, dini işlevine indirgeyerek sınırsız biçimde şekil değiştirmesine imkân veren ancak sekülerleşmeyi imkânsız kılan bakış açısının bir benzerini görürüz. Burada da okul işlevine indirgenmektedir. Eğitim yeni gelen kuşakları toplumsal yaşamın ihtiyaçları uyarınca fiziksel ve zihinsel olarak donatma ve şekillendirme işlevine sahiptir. Ancak toplumsal yaşam sürekli bir değişim ve çeşitlilik içerdiği gibi eğitim de öyledir. Bu değişim ve çeşitliliğin açıklanması işleve odaklanarak yapılamaz. Eğitimin kendisinin yetişkinin çocuk üzerindeki tahakkümü olduğu varsayımı, örneğin belirli bir anda bir toplumda eğitimde ilahi referans varken başka bir anda ya da diğer bir toplumda neden bulunmadığı sorusunu önemsizleştiriyorsa bilimsel açıdan sorunludur.

Benzer kabullerden hareket eden Stock-Morton'a göre de 1880'lerde inşa edilen ahlak eğitimi sistemi, siyasi açıdan cumhuriyetin varlığını, toplumsal açıdan burjuvazinin üstünlüğünü güvence altına almayı hedefleyen bir programdır. Laik ahlak, bu anlamda, parçası olduğu eğitim projesinin amaçları açısından muhafazakar bir nitelik taşısa da Fransız siyasal ve entelektüel hayatı için fazlasıyla radikal bulunmuş ve resmi ideoloji tarafından ancak marjinal ölçülerde kabul görmüştür

(Stock-Morton, 1988: 2, 95). Ahlak ders kitaplarının pek azının Durkheim'den etkilenmiş olduğunu, sosyolojik sayılan pek çok kitabın sosyolojik olmaktan ziyade solidarist olduğunu ifade eden Stock-Morton'a göre 1914'ten önce tek açıkça sosyolojik kitap Arthur Bauer'nin kitabıdır. Keza savaş sonrasında da Durkheimci denebilecek tek ders kitabı J. Boucher'nin, ahlakı kolektif bilincin ahlakî bulduğu şeylere göre tanımlayan kitabıdır (Stock-Morton, 1988: 145-147).

1914'ten sonra Durkheim'in etkisinin sınırlı kalırken Bergson'un temsil ettiği neo-spiritüalistlerin etkinliğini artırmasının sosyo-politik nedenlerini önceki bölümde tartışmıştık. Bu durum aslen bilimsel bilginin kitleselleşmesinin sınırlanmak istenmesi ile ilgilidir. Durkheim'e göre öğretmenler sosyolojik bakış açısına sahip olmalı, öğrencileri toplumsal fenomenlerin doğası, nasıl oluştukları, nasıl korunacakları hakkında düşündürmeliydi (Dobbelaere, 2008: 71). Pozitivizmin bıçak sırtı olan tarafı, "düzen"e yaptığı vurguya rağmen burjuva seçkinlere ancak sınırlı biçimde ve sınırlı bir kesitte hizmet etmesi buradan gelir; zira toplumsal fenomenlerin tarihselliğinin öğretilmesi onların korunmasını tehlikeye atabilir. Bergson'un bilimsel bilgiden şüphe duyan, onu bireyin içsel derinliğine bir tehdit olarak yorumlayan söylemi Fransız kapitalizmi için daha kullanışlı hale gelmiştir.

Sosyolojik ahlakın ahlak müfredatı ve ders kitaplarındaki sınırlı etkisine ilişkin bulguları sunarak Stock-Morton çatışma odaklı yaklaşımdan ayrılsa da, bu saptamanın iki tarafın felsefi araçları arasındaki farkı gölgelemesini de yanlış bulmaktadır. Bu fark zaten Stock-Morton'ın araştırmasının da odağını oluşturur; o seküler ahlak teorisinin gelişimini inceleyerek bu farkları açıklığa kavuşturmak ister (Bergen, 1990: 3). Ona göre antiklerikal cumhuriyetçilerin vaaz ettiği ahlakla kiliseninki arasında büyük bir fark olmadığı tezine dikkatle yaklaşmak gerekir. Her iki grubun da öz-disiplin ve hayâ sahibi, zevke düşkün olmayan insanı ortaya çıkarmayı hedeflediği söylenebilir. Ancak ahlakın tamamen farklı bir temel üzerine inşa edilmek istendiği unutulmamalıdır. Antiklerikaller ahlakı ilahi kaynak ve ilahi yaptırımdan değil, akıl ve toplumsal yaptırımdan türetirler. Sonuç aynı bile olsa yöntem tamamen farklıdır (Stock, 1974: 144).

Bu yüzdendir ki Bergen'in kendisinin de belirttiği gibi birçok ahlak ders kitabı Roma tarafından yasak kitaplar indeksine konmuş, bazı piskoposlar bu kitapları okuyan çocukları ilk komünyon ayininden men etmek istemişlerdir. Kilise,

özellikle 1905 yasasından sonra, din karşıtlığının yatağı olarak gördüğü devlet okullarına karşı muhalefetini yükseltmiştir. 1909 yılında bir grup piskopos 40 kadar ilköğretim ders kitabının kullanılması, alınması ve okunması konusunda Hıristiyan ailelere yasak getirmiştir. Laik ahlak eğitiminin "serseri, suça meyilli, vatanını sevmeyen" bir nesil yarattığı suçlaması yöneltilmiştir. Bazı ailelerin ve çocukların okullara karşı direnç göstermesi, kitapların yakılması ve öğretmenlere karşı şiddet olaylarının gerçekleşmesi üzerine konu Meclis gündemine kadar taşınmıştır (Bayet, 1925: 51; Bergen, 1990: 6; McManners, 1972: 59; Stock-Morton, 1988: 140-141).

2.2.3. Tanrısız Ahlak mı Kilisesiz Tanrı mı?

Baubérot Üçüncü Cumhuriyet'e gelene dek 19. yüzyılın laikleşme dalgasında dinin kapsayıcı sosyalizasyon rolünü yitirdiği, ahlâki sosyalizasyonla sınırlı kurumsal rolünü ise koruduğunu söyler. 1880'lerden itibaren kilisenin devlet okulu üzerindeki denetimine son verilmesi ve laik ahlak derslerinin müfredata konması ve nihayet 1905 yasasıyla birlikte dine kalan sadece "isteğe bağlı" bir sosyalizasyon rolüdür. Kültürel hegemonya ise din dışı kurumlara geçer (Baubérot, 2009: 242-44). Laik ahlaka kilisenin şiddetle itiraz etmesinin altında yatan sebep, özellikle 19. yüzyıl sekülerleşme sürecinde doğanın bilgisinin kaynağı ve otoritesi olma niteliğini kaybeden bu kurumun şimdi de toplumun ve ahlakın bilgisinin sahipliğini yitirmekte olduğunu görmesidir. Bu alt bölümde göstermeye çalışacağımız üzere, yeni ahlak bilgisi müfredatı, cumhuriyetçi seçkinlerin dinin toplumdaki yerini koruma kaygıları nedeniyle Tanrı kavramını içermekteyse de, Tanrı artık "İlk Neden" olmanın ötesinde bir otorite değildir.

1882 yasası devlet okullarında dinsel eğitimi yasaklamışsa da yasa yapıcıların asıl kurtulmaya çalıştığı şey din adamlarının müdahalesi, eksik bir dinsel tarih anlatımı ve belli bir mezhebe ait ilmihal dersleridir. Bu yüzden, Ferry de dâhil olmak üzere, ders kitaplarından Tanrı'nın çıkarılmasını isteyenler başarılı olamamıştır. Ferry, piskoposların bunu okullara müdahale etmek için kullanmaya çalışacaklarından korkarak "Tanrı'ya karşı görevler"in müfredata konmasını istememiştir. Ancak nihai olarak devlet öğretmenlerden çocukların zihinlerinde İlk Neden (First Cause) ve Mutlak Varlık (Perfect Being) fikri ile saygı ve yüceltme

duygularının bağdaşmasını sağlamalarını ve çeşitli din ve mezheplerin özel öğretilerinden bağımsız olarak Tanrının yasalarına itaati öğretmelerini istemiştir (Bracq, 1916: 242-44). Tanrıya karşı görevler konusunun laik ahlak dersi programından çıkarılması radikallerce zaman zaman talep edilecek ancak 1923'e kadar gerçekleşmeyecektir (Baubérot, 2009: 20).

Ahlak ders kitaplarının çoğunluğu da bu durumu yansıtmaktadır. Boutroux, *La révue pedagogique* dergisi için 1883'te yaptığı çalışmada ders kitaplarının yalnızca üçte birinin Tanrı kavramını ifade etmekten kaçındığını, üçte birinin deist olduğunu, üçte birinin ise Katolik eğilimde olduğunu ortaya koymuştur (Ozouf, 1982: 106). 1916 tarihli kitabında, döneminin 20 ahlak ders kitabını inceleyen Bracq da bunların 16'sının Tanrının varlığı ve ona karşı görevleri öğretmekte, kalan 4'ünün ise ahlak öğretimini dinden bağımsız bir temelde kurmaya çalışmakta ama dine karşı herhangi bir düşmanlık sergilememekte olduğunu tespit etmekteydi. Ona göre birçok öğretmen teist bir temele sahip olmayan bir ahlak eğitiminin zayıf ve dayanıksız kalacağını düşünmekteydi. Öte yandan, ahlak eğitiminin dinsel boyutları bulunduğunun bir başka kanıtı olarak radikal öğretmenlerin itirazlarına da değiniyordu. Bracq ayrıca ortaöğretimdeki felsefe derslerinde de tek ve belirli bir Tanrı kavramsallaştırmasından kaçınılmakla birlikte Tanrı'nın varlığı ve ruhun ölümsüzlüğüne vurgu yapıldığını belirtiyordu (Bracq, 1916: 198, 244-47).

Bu bulgular yeni rejime ateist denilemeyeceğini ortaya koymakla beraber sekülerleşmenin eğitim alanında nasıl yansıdığını anlamaya yardımcı olmaz. Bunun için özellikle resmi ideolojiyi yansıtan, dolayısıyla Bakanlık tarafından tavsiye edilen kitaplarda Tanrı ve din kavramlarının ne kadar ve nasıl ve ele alındığına bakmak gerekir. İsmi cumhuriyetin eğitim reformlarıyla özdeşleşen figürlerden, Milli Eğitim Genel Müfettişi Jules Steeg'in *Le livre de moral du petit citoyen* (Küçük Vatandaşın Ahlak Kitabı) isimli 1896 tarihli kitabını bu açıdan incelediğimizde şekilsel olarak ilk göze çarpan, "Dini Ödevler" başlıklı bölüme kitabın sonunda yalnızca dört sayfa ayrılmış olduğudur. "Bizler kendi kendimize yaratılmadık" diye başlayan bu bölümde önce insanı ve doğayı yaratan ve düzenli bir biçimde işlemesini sağlayan görünmez bir güçten bahseder. Bu gücün eserleri arasında en güzeli, ahlaki dünyanın ışığı olan insan ruhu ve vicdanıdır. Eserlerinde gördüğümüz güç, akıl ve hikmet, onun kendi gücü, aklı ve hikmetinin algılayamayacağımız kadar büyük olduğunu

gösterir. Bu gücün adı Tanrı'dır. İnsan onu ne anlayabilir ne de tanımlayabilir; yalnızca var olduğunu ve tüm düşünce, duygu ve erdemlerin kaynağı olduğunu söyleyebilir (Steeg, 1896 [2006]: 155-56).

Din tanımı oldukça basittir: "Buraya kadar, insanın tüm varlıklara karşı ödevleri olduğunu gördük. Peki, Tanrı'ya karşı var mıdır? Kesinlikle evet. Bu egemen gücün, bu sonsuz iyiliğin önünde hayranlık ve şükranla eğilmeliyiz. İşte buna din diyoruz." dedikten sonra dinî ödevleri sıralar. İlki doğaya hayranlık duymak ve onun yaratıcısına tapmaktır. İkinci sırada belirttiği ödev laik okulun ahlak anlayışının hümanist niteliği hakkında önemli ipuçları sunmaktadır: "İnsanlığı ileri taşıyan ilahi itkiye boyun eğmek için; insan ruhunun eserlerine, sanatın güzelliklerine, bilimin keşiflerine, uygarlığın ilerlemelerine çalışmak, katılmak ve hayran olmak." Ardından, insanları, iyiliği, doğruluğu, adaleti sevmek; Tanrı'nın bahşettiği kadere ve geleceğe inanmak ve güvenmek gibi görevler gelir (Steeg, 1896 [2006]: 156-57).

Dinî ödevleri sıraladıktan sonra bunların kişisel/içsel niteliğini vurgular: "Kimsenin bize bunları emretmeye, empoze etmeye, yapıp yapmadığımıza veya nasıl yaptığımıza karışmaya hakkı yoktur. Bu Tanrı ile bizim aramızdaki bir meseledir. Din, insanın kalbinden gelen ve tüm dış otoriteleri kıskançlıkla reddeden kişisel bir duygudur." Hiç kimsenin ve hiçbir yasanın bizim dindar olup olmadığımıza, dini nasıl uyguladığımıza karışmaya hakkı olmadığı gibi, bizim de kimsenin dinine karışmaya, inanç ve ibadetlerini kısıtlamaya hakkımız yoktur. Birine dini nedeniyle zulmetmenin korkunç bir suç ve absürt bir çaba olduğunu ve vicdan özgürlüğünün kutsallığını vurgular. Çeşitli dinlerin özel kurallarını öğretme görevinin okula değil, din adamları ve kutsal kitaplara ait olduğunu ifade ederek bitirir (Steeg, 1896 [2006]: 157-58).

Bir diğer örnek olarak Fransa'da pozitivist tarih ekolünün kurucularından, *École Normale Supérieure* müdürlüğü ve Fransız Akademisi üyeliği yapmış olan Ernest Lavisse'in Pierre Laloi takma adıyla yazdığı *D'instruction morale et d'instruction civique* (Ahlak ve Vatandaşlık Dersi) kitabına bakabiliriz. İlkokulların en küçük sınıflarına hitaben yazılmış bu kitapta da Tanrı bölümü yine sonlarda yer almaktadır. Kitaba göre, içinde yaşadığımız sonsuz evrende, mevsimlerin akışı, bitkilerin büyümesi, hayvanların sürekli yeniden üremesi vs. olaylarda gördüğümüz

gibi, hayran olunması gereken bir düzen vardır. Bizim dünyamızın dışındaki gezegenlerde de öyledir. İşte düzenin bulunduğu her yerde onu yaratan bir düzenleyici güç vardır, ona Tanrı denir. Öğrencilere Tanrı'nın hikmeti ve gücünü kabul etmelerini ve ona tapmalarını öğütler. Tanrı konusuyla ilgili okuma parçasında da doğanın düzeninden söz eder; fırtınalı bir havada "Tanrı her şeyi bir düzen içinde tutuyorsa denizin bu öfkesi, bu düzensizlik niye?" soran kişiye diğeri basitçe yıldızların hareketi ve medceziri anlatır, sonunda düzensizlik gibi görünen dalgaların aslında evrensel düzenin bir sonucu olduğunu söyler (Laloi, 1908: 65-68). Açıklamanın kendisi bilimseldir. Buradan şunu çıkartmak mümkündür: Tanrı artık doğanın bilgisinin değil ama düzeninin kaynağıdır. Bu bölümde özellikle dikkat çeken bir diğer nokta da, dinsel dünya görüşünün temellerinden olan dünya merkezli evren anlayışının dolaylı olarak yerilmesidir.

1884-1902 arası Yüksek Öğretim Müdürlüğü ve ardından Paris Akademisi'nde rektörlük yapmış olan Louis Liard'ın ilkokul ahlak dersleri için yazdığı *Morale et enseignement civique* (Ahlak ve Vatandaşlık Eğitimi) kitabında ise "Tanrı'ya Karşı Ödevler" diye ayrı bir bölüm yoktur. Üstelik vatandaşlık bilgisi kısmında da dinler idaresi için bölüm ayrılmamış, güzel sanatlar ile aynı başlık altında ele alınmıştır. Tanrı'dan "ahlak yasasının görünmeyen yaratıcısı" ve yasaya uyup uymadığımıza dair her şeyi bilen ve asla yanılmayan "yüce yargıç" olarak söz edilmektedir (Liard, 1898: 31-32, 159-61). Ancak özgürlük/bağımsızlık, vicdan, insan sevgisi ve insana saygı kavramları tekrar tekrar ele alınırken Tanrı kavramı yaklaşık 200 sayfalık kitapta yalnızca 5 kez geçmektedir.

Ahlak eğitimi programlarının hazırlanmasında Buisson ile birlikte görevli olan ve "Tanrı'ya karşı görevler"i programa konmasında rol alan felsefe profesörü Paul Janet eserlerinde sıklıkla Tanrı'ya referans veren bir isimdir. Ona göre insan Tanrı'ya fiziksel ve ahlaki düzenin yaratıcısı ve koruyucusu olduğu için saygı, şükran, korku, umut gibi duygular besler, bunlar "dinî duygular"dır. Bu duyguların iki ana unsuru saygı ve aşktır; bunların kaynaşmış haline "tapma", tapınma duygusunun kendini gösterdiği eylemler bütününe de ibadet denir. İçeriden ve dışarıdan yapılan ibadetler vardır. İnsanın dışından yaptığı ibadeti, içsel ibadetin doğal ve gerekli bir sonucu olarak görür. Ancak Janet belirli bir dinin ibadetlerine atıf yapmaz (Janet, 1890: 121-22).

Üstelik Janet ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin bölümde, ruhun ölümsüzlüğüne inanmak ile ahlak yasasına uymak arasındaki neden-sonuç ilişkisini tersine çevirmiş gibidir. Şöyle ki, ona göre ahlak yasasının uygulanmasında insani ya da dünyevi yaptırımların yetersiz kaldığı gözlenmiştir; bu yüzden ahlak yasasının dinî bir yaptırımı olması gerekir. Ruhun ölümsüzlüğü düşüncesinin kaynaklandığı varsayımlardan birincisi ruh ve beden ayrımı ise ikincisi de bu dünyevi yatırımların yetersiz kaldığı varsayımıdır (Janet, 1890: 8, 122-23). Tanrı ahlak yasasının yaratıcısı olmakla sınırlı kalmaz, kişinin "iyi"yi seçmesine yetmedikleri ölçüde vicdan ve toplumun yardımına koşar.

Yeni rejimin Tanrı kavramı ile ilişkisinin belki de en iyi temsili, laik okulun doğuşunu önceleyen ama onun baş tacı ettiği *İki Çocuğun Fransa Turu* adlı çocuk romanıdır. 1877'de G. Bruno takma adlı bir kadın yazar (Madame Fouillée) tarafından yazılan kitap yüzlerce baskı yapmış, milyonlarca satılmış ve yalnızca laik okullarda değil, dini okullarda da öğrencilere okutularak adeta Üçüncü Cumhuriyet'in başucu kitabı olmuştur. İlerlemeyi, dayanışmayı ve Fransa'yı öven laik bir ahlakı öğreterek ama gündelik hayat tasvirinde Tanrı'dan kaçmayarak "iki Fransa" arasında bir uzlaşı zemini ortaya koymuştur. Gündelik hayatın gereklerini ve ahlaklı bir yaşamı öğretmek isteyen bu macera romanının kahramanları hayatın doğal akışı içinde Tanrı'ya şükretmekte ve gerektiğinde ona sığınmaktadır. Hatta bu nedenle kimi laiklik yanlıları tarafından eleştirilmiş ve 1906'da orijinalinin yanı sıra bizzat yazar tarafından Tanrı'yla ilgili referansların çıkarıldığı yeni bir baskısı yayımlanmıştır. Baubérot'ya göre bu şaşırtıcı değildir, hatta bu kadar geç olması şaşırtıcıdır, zira "okulun laikleştirilmesinden yirmi yılı aşkın bir süre sonra bile, öğrencinin el kitabı niteliğinde bir kitapta, soluduğumuz hava kadar doğal olarak takdim edilen bir 'ailemizin Tanrısı' bütün mükemmelliğiyle sahnede yer almaya devam etmektedir!" Öte yandan "Tanrılı versiyondaki" Tanrı; şefkatli, Kilisesiz, papazsız, içselleştirilmiş ve vatan sevgisiyle ilişkilendirilmiş bir Tanrıdır (Baubérot, 2009: 118-129). Böyle bir Tanrı kavramsallaştırması ile laik rejimin sorunu bulunmadığı ders kitaplarından gözlemlenmektedir.

2.2.4. Laik Ahlakın Felsefi Kaynakları: Vicdan ve İnsanlık Sevgisi

Laik ahlak eğitiminde Tanrı'nın yerini koruması, ahlakın seküler bir zeminde inşa edildiğini görmeye engel oluşturmamalıdır. Zeldin'in belirttiği gibi Cumhuriyetçiler tamamen yeni ve kendilerine özgü bir ahlak kuralları bütünü ortaya koymakla ilgilenmemiştir, kaldı ki ortada monolitik bir cumhuriyetçi hareket de yoktur. Ancak bu, Gustave Belot'nun 1914'te "laik ahlak dinsiz bir dinsel ahlaktan başka bir şey değildir." demesini ya da benzer tarihlerde Katolik tarihçi ve iktisatçı Georges d'Avenel'in devlet okullarında ahlak derslerinde anlatılan iyi ve kötünün dinî ilmihal derslerinde öğretilenden farklı olmadığını iddia etmesini haklı çıkarmaz (Bracq, 1916: 244; Zeldin, 1970: 35-38). Bu dönemde ahlak teolojik bir öğreti olmaktan çıkmış, kaynağını felsefede aramıştır. Tanrı ahlakın uzak kaynağı olarak kitaplarda hala vardır ancak ahlakın yakın kaynağı olma vasfını akıl, vicdan ve toplum gibi aracılara kaptırmıştır.

Hilmi Ziya Ülken'e göre din ve ahlak sistemleri arasında, özellikle semavi dinlerde önemli birleşme noktaları olsa da, tam ve sürekli bir uzlaşmadan söz edilemez. Zira temelleri farklıdır; bu yüzden ahlakî olmayan dinler bulunduğu gibi, dinî olmayan ahlak görüşleri de vardır. Dinin temelinde bu dünyanın hor görülmesi, mutluluk ve yetkinliğin başka bir dünyada aranması, insan iradesinin Tanrı'nın iradesine bağlanması (heteronomi) ve onun hikmetinden sual olunmaması yatar. Ahlakın temellerinde ise vicdanın kendi ilkelerine sadıklığı, iradenin özerkliği, ahlakî öznenin yetkinliği ve değeri ve insanın çabalarının bu dünyada etkili olabileceğine inanma yer alır. En açık farklılık, hatta karşıtlık; özerklik ile heteronomi arasındadır. Bu farklılık dinî ahlakla Kantçı ahlak arasında kurulmak istenen köprünün zayıflığının da nedenidir. Zira Kant "insandan yeni bir Tanrı ve ahlaktan yeni bir din imkânı" çıkarsa da Tanrı'yı insanın inanmak ihtiyacına bağladığı için insan-merkezli, seküler dünya görüşünün bir parçasıdır (Ülken, 2001: 53-55).

Pozitivist sosyolog Albert Bayet *Laik Ahlak ve Düşmanları* kitabında şöyle söyler: "'Laiklere' ahlakın dayandığı temeli sorun: biri ak öbürü kara diyecektir. Aynı soruyu inananlara sorun, hepsi aynı şeyi söyleyecektir: Tanrı." Metafizik olarak, ahlakın kaynağı olan tek bir laik ilkeden söz edilemez. Kimine göre bu kaynak akıl, kimine göre doğa, vicdan, duygu, haz vs. olabilir. Kartezyen

Aydınlanma filozoflarından Comte'a kadar laik filozoflar ahlakın kaynağı ve yaptırımlarını bu dünyada aramışlardır; onlara göre cehennem bu dünyanın kötülükleri iken birbirinden farklı cennet tasavvurları ortaya koymuşlardır. Bayet bu farklılıkların felsefe için bir kusur olmadığını ancak "gerçek" laikliğin bilimsel ve tek olduğunu ve ahlak öğretiminin bunu temel alması gerektiğini iddia eder. Çünkü ona göre ahlak eğitiminin amacı çocuklara belirli bir ahlak yasasını öğretmek değil, belirli ahlaki değerlerin neden o ülke ve o dönem için uygun olduğunu anlamalarını sağlamak olmalıydı. Bir başka deyişle amaç daha "iyi" değil, toplumun ihtiyaçlarına daha uygun çocuklar yetiştirmekti. Bayet bu açıdan o sosyolojik ahlakı olumlamakla kalmamış, onun kurucusu Durkheim'i bile fazla felsefi kalmakla, yeterince bilimsel olmamakla eleştirmiştir (Bayet, 1925: 88, 102-103, 129-31; Stock-Morton, 1988: 147-149).

Üçüncü Cumhuriyet ahlak öğretimine Bayet'nin murat ettiği sosyolojik ahlakın damga vurduğunu söylemek güçtür. Daha önce belirttiğimiz gibi birkaç kitap dışında (Bauer, Boucher) sosyolojik kitap yoktur. Her ne kadar Durkheim 19. yüzyıl Fransız laik ahlak felsefesinin tüm eğilimlerini (ahlak felsefesinin dinsel dogmadan tamamen ayrılması, ahlakın toplumla ilişkisinin kurulması, "ahlak bilimi"nin geliştirilmesi gibi) tamamına erdirmiş gibi görünse de, kitle eğitiminde kullanılmak üzere fiilen kabul edilen son ahlak felsefesi aslında Renouvier'ninkidir. Renouvier Kantçı ahlak görüşünü Fransız geleneğine uyarlamış; ahlakı fenomenler dünyasında, insanlar arasındaki gerçek ilişkilerde konumlandırmıştır. Tanrı işaret edilir ancak ahlakın kaynağı değildir. Adalet insanın tabiatında vardır ama aşkın bir şey olarak tarif edilmemiştir. Bu boyutuyla seküler bir felsefedir. Diğer bir boyutu da topluma artan bir vurgu yapılmakla birlikte onu kendisini oluşturan ahlaki bireylerin toplamı olarak ele almasıdır. Ahlak kılavuzlarının çoğu, solidarizmin bireyci Kantçı ahlakın üzerine eklendiği bir karışım niteliğindedir. Bu yüzden birey-toplum, özgürlük-determinizm, evrensellik-yerellik gerilimlerini bünyesinde taşır (Stock-Morton, 1988: 121; 145-147, 172-73).

Ders kitapları bir yandan gündelik hayat bilgisi ve basit yurttaşlık bilgilerini öğrenciye sunarken, diğer yandan felsefe ve mantık da anlatır. Akıl yürütme, soyutlama, genelleştirme gibi akıl yetilerini tanıtır ve över (Steeg, 1896 [2006]: 13-16). Bunun ilkokul çağında ve kitle eğitiminde yapılması teolojik ahlak eğitiminden

ciddi bir kopuştur. Örneğin Liard'ın ahlak ders kitabı özgürlüğü ve bağımsızlığı anlatarak başlar. Ona göre özgürlük, başka türlü de davranabileceğini bilerek belirli bir şekilde davranmaktır. İnsanı farklı ve değerli kılan bağımsızlığıdır; tutkular, güçsüz karakter, çıkarın onurun önüne konması gibi nedenlerle itaat etmeyi tercih eder ve bağımsızlığını kaybederse değerini ve onurunu da kaybeder. Öte yandan ahlak yasasına uyarken hala özgür olduğumuzu vurgular; zira ahlak yasasını gönüllü olarak kabul eder ve uygularız (Liard, 1898: 1-13, 52).

Bu anlamda Liard'da ahlak yasası özgürlüğün karşıtı olmadığı gibi, yasa tasvirine de evrensellik ve hümanizmin ruhu sinmiştir. Yer ve zamana göre değişmediğini vurguladığı ahlak yasasının tüm emirlerinin iki kuralda özetlenebileceğini savunur: "Birincisi, benzer durumlarla karşılaşan başka insanların da benimsemesini ve bir kural haline gelmesini isteyeceğimiz bir biçimde davranmak, ikincisi, tüm eylemlerde insana -bu kişinin kendisi ya da başka bir insan olabilir- saygı duymak, insana kendi yararı için kullanacağı bir araç değil en değerli gördüğü şeyden de daha değerli bir varlık gibi davranmak." Bunu da vicdanımızla yaparız; iyiyi ve kötüyü tanımamızı ve ona yönelmemizi ya da ondan kaçınmamızı sağlayan vicdandır. İnsanın diğer yetileri gibi vicdan da geliştirilmeye muhtaçtır ve pratikle geliştirilir. Vicdan sadece içsel bir öğretmen değil, aynı zamanda hükmünden kendimiz dâhil kimsenin kaçamayacağı bir yargıçtır; bizi onaylar ya da kınar. Davranışlarımızdan vicdanımız dışında sorumlu olduğumuz kimseler de vardır, bunlar aile, öğretmenler ve genel olarak toplumdur. Kendisinden hiçbir şeyin kaçamayacağı ve asla yanılmayan bir başka yargıç ise ahlak yasasının görünmez yaratıcısı Tanrı'dır (Liard, 1898: 13, 28-32).

Steeg "Adınız, yaşınız, cinsiyetiniz, konumunuz ne olursa olsun insan ırkına ait olduğunuz için kendinize ve diğer insanlara saygı duymanız gerekir." diyerek kişinin kendisine ve diğer insanlara karşı görevlerini buradan türetir (Steeg, 1896 [2006]: 55). Hümanist, rasyonalist ve seküler bir felsefi temel üzerinde kurulan laik okulun ahlak müfredatı Tanrı'yı reddetmez ama onu kanıtlamakla da ilgilenmez. İyi ve kötüyü ayırmamızı sağlayan vicdan, Tanrı'yı yanlışlamaz ama Katolisizmin iddia ettiği gibi onu kanıtlamaz da. Durkheim'in vurguladığı, ahlaki kuvvetlerin dinsel alegorilerden, sembollerden ayrıştırılıp çıplak rasyonelliği içinde sunulması, çocuğun

mitolojik bir aracı olmaksızın bu kuvvetlerin gerçekliğini hissetmesinin sağlanması (Durkheim, 1961: 11) noktasında laik ahlak eğitimi önemli ölçüde fark yaratmıştır.

Sekülarizmin ahlaki ideali, ahlakın dinin alanı olduğunu reddediyor ve insan hakları ve sorumlulukları temelinde evrensel bir ahlak öneriyordu (Chadwick, 1997: 49). Öte yandan, laik ahlak kaynağını Aydınlanma düşüncesinden alsa da yalnızca teorik olmayıp 19. yüzyılda gerçekleşen pratik dönüşümleri içeren ve onlara müdahale eden bir burjuva toplum mühendisliği projesi olarak ortaya çıkmıştır (Stock-Morton, 1988: 3). Bu durum onun gelişmesi ve toplumsallaşmasının önüne kimi engeller koymuştur. Zira bu proje için, sınıfsal konumun ve devlet otoritesinin kabullendirilmesinde Tanrı'nın -"düzen" dolayımıyla- önemli bir işlev de görebileceği düşünülmekte, ondan vazgeçilmemektedir.

2.2.5. "Sınıfını Kabullen, Yasalara İtaat Et"

Pozitivistlere göre cumhuriyet, modern dünyaya en iyi uyarlanmış, iç ve dış barışı güvence altına alabilecek, "anarşi"yi önleyecek, "düzen ve ilerleme" sloganını gerçekleştirebilecek tek rejimdi (Audier, 2006: 69). Eğitim açısından da Littré'nin pozitivizminden Ferry'nin çıkarsadığı ve uygulamaya koyduğu şuydu: "Toplumsal karşılıklı bağımlılığa dayanan sanayi toplumu ne arkaik Katolisizm ne de dar bireycilik üzerine kurulabilir. Yalnızca laik eğitim; bilimsel bir ahlakın, öz-disiplinin ve yurttaşlık görevi duygusunun telkini yoluyla toplumsal kaynaşmayı garanti edebilir." Toplumsal çatışmayı önlemek, işçi sınıfını sisteme entegre etmek için Ferry toplumsal hareketlilik ve meritokrasi vurgusu yapıyordu (Magraw, 2002: 200-201).

Hâkim sınıfın içindeki çeşitli katmanların kendilerini toplumsal olarak yeniden üretmek üzere kurumsal ve sembolik kaynakları nasıl kullandıklarına odaklanan Pierre Bourdieu çalışmalarında meritokrasi söyleminin kitle eğitimindeki karşılığını araştırır. Otonom kültürel alanların bir kültürel aristokrasiyi nasıl yeniden ürettiğini ve böylece meritokrasiyi ulaşması imkânsız bir ideal kıldığını anlatır. Christophe Charle da Bourdieu'nün kavramsal çerçevesinden hareketle Üçüncü Cumhuriyet'in seçkinlerini ve meritokrasi söylemini incelemiştir. Ona göre 19. yüzyılın politik mücadeleleri iki farklı yeniden üretim sistemi ve politik dil arasında

idi: İngiliz modeli arkasında birleşen yerel elitlere karşı "Devrim"ci ve Napolyonik devletçi merkezi elitler. Meritokrasi dili 1880'lerdeki kuruluş sürecinde temel bir faktördü; zira ikinci tipte yeni bir cumhuriyetçi elitin toplumsal yeniden üretimi lehine bir konsensus oluşturmanın aracıydı (Vincent, 2004: 141).

Nitekim kamusal eğitim tüm evrensellik ve eşitlik iddiasına rağmen bizzat çeşitli yapısal ve stratejik eşitsizlikler içermekteydi. Devlet okullarının bünyesinde "iki ayrı gençlik" bulunuyordu: elit ve halk gençleri. "Demokratikleşme" ilköğretimin ötesine pek fazla geçemiyor, erkek çocukların ancak %5'i ortaöğretime devam edebiliyordu. Zira ortaokullar 1930'lara, liseler 1960'lara kadar paralı olmaya devam edecekti. Üst sınıflar böylece farklı bir eğitim alırken, ayrıca alt sınıflar içinden de özel bir eğitime tabi tutulmuş bir işçi aristokrasisi çıkarılmak isteniyordu. 1833 Guizot yasasıyla ilk kez kurulan ancak 1880'lere kadar etkinlik göstermeyen *Enseignement primaire supérieur*'ler bu amaçla geliştirilmişti. Ortaokul sistemine dâhil olmayan, ilkokulun devamı niteliğindeki bu okullarda 3 yıllık tamamlayıcı dersler veriliyor; mezunları, vasıf gerektiren işletmelerde ustabaşı ve alt düzey teknik personel olarak istihdam ediliyordu. Bu okullarda meslek eğitiminden ziyade iş ortamında ahlaki-politik gözetimi sağlayacak bilgiler (aile, yurttaşlık görevleri, doğal eşitsizlikler, sosyal rollerin çeşitliliği, mülkiyetin gerekliliği vs. hakkında) veriliyordu (Baubérot, 2009: 29-30; Elwitt, 1986: 222-23; Magraw, 2002: 201).

İlkokul ahlak ders kitaplarında da zengin olmak için çalışma ve tasarrufun öneminin anlatılmasının yanında, mülkiyete saygı ve kişinin mesleğinden memnuniyet ve gurur duyması gerektiği vurgulanıyordu. Bu çerçevede laik kamusal eğitimin amacının toplumsal hareketlilikten çok toplumsal kaynaşmayı sağlamak olduğu ve Tanrı ve doğrudan atıf yapılmasa da ilahi bir kaynağı olan "yazgı" fikrinin burada önemli bir işlev üstlendiği öne sürülebilir.

İlköğretim genel müfettişi Félix Cadet sermayeyi, bugünün ve yarının emeğini mümkün ve kârlı kılan "dünün emeği" olarak tanımlayarak, öğretmenlerin çocuklara emek ile sermayenin kardeş olduğunu öğretmesi gerektiğini söylemiştir (Ozouf, 1982: 111). Nitekim yazdığı ahlak ders kitabının "Mülkiyete Saygı" başlıklı bölümünde Steeg, kişinin yaşayabilmesi için yiyecek, giyecek ve başını sokacak şeylere sahip olması gerektiğini, bu şeyleri de çalışarak elde ettiğini anlatarak başlar. Mülkiyetin meşru kaynakları arasında emek, ticari faaliyet, yeteneğin yanında hediye

ve mirası da sayar. Kişi alınteriyle elde ettiği mülkünü çocuklarına miras bırakma hakkına sahiptir (Steeg, 1896 [2006]: 105-106). Liard'ın kitabına göre de herkesin mülkiyeti kutsal ve dokunulmazdır. Çünkü her mülk çalışmadan doğar. Çalışma aklın veya bedenin egzersizidir ve her insan bu egzersizin ve onun ürününün meşru sahibidir (Liard, 1898: 70-71).

Birinin mülkünü şiddet yoluyla almanın hem kamuoyu tarafından lanetlenen hem de yasalarca suç sayılan bir davranış olduğunu vurgulayan Steeg, cumhuriyetin mülkiyete saygılı bir rejim olduğunu göstererek radikalizme karşı önlem almak ister. Bunun için, 1848 Devrimi sırasında Tuileiries Sarayı'nı basan kitlelerin yağmacılığın zafere leke süreceğini çok hızlı bir şekilde fark edip engellediklerini, duvarlara "Hırsızlara ölüm!" yazdıklarını belirtir (Steeg, 1896 [2006]: 106).

Durkheim'e göre eğitim çocuğa doğal sınırlarını erken yaşta öğretmelidir. Bunun sağlanması; teslimiyetçi bir ruh telkin etmek, meşru hırsları dizginlemek, adaletsizlikleri gizlemek gibi toplumsal sistemin değerlerine aykırı bir eylem değildir. Ancak gerçekleştirilebilir, yeteneklerine uygun hedefler koymayı, mutluluk için sınırsız güç, bilgi ve servet peşinde koşmamayı öğrenmelidir (Durkheim, 1961: 49-50). Laloi'nın ders kitabı söz konusu sınırlara şöyle işaret eder:

> *"Hayatta her durumun dezavantajlı tarafları vardır, onları kabullenmeyi bilin. Konumunu değiştirmeye çalışmak boşunadır çünkü çoğunlukla karşılığında hiçbir şey kazanamazsınız, hatta bazen daha beteriyle yüz yüze kalırsınız. ...*
> *Zengin olursam mutlu olurum diye düşünmeyin. Servet insana daha büyük endişe ve dertler getirir. Onun yerine sağlık ve neşe dileyin; sağlık çalışabilmeyi sağlar, neşe kıskançlığı kovalar."* (Laloi, 1908: 119-120)

Steeg ise bu dünyadaki yazgıyı kabullenme konusunda doğrudan Tanrı'ya atıf yapar:

> *"Bu dünyada erdem her zaman ödüllendirilmediği gibi kötülük de her zaman cezalandırılmaz. Bazen iyi insanlar acı çekerken kötüler kazanır. Ancak evrensel bir inanca göre başka bir yaşam bozuk düzeni yeniden kuracak, Tanrı –o adil yargıç- iyiliği ve kötülüğü olması gerektiği gibi yanıtlayacaktır. O yalnızca eylemlerimizi görmekle kalmaz kalplerimizi de okur. O iyinin tekamülüdür ve onun rızasını hak etmek bizim için yeterlidir. Bundan daha büyük bir ödüle heves duymamak gerekir."* (Steeg, 1896 [2006]: 51)

1889 tarihli *Elements de morale pratique* [Pratik ahlakın unsurları] kitabında Paul Janet de dinin üstün yaptırım gücüne ihtiyaç olduğunu çünkü bu dünyada tüm erdemlerin eşit biçimde ödüllendirilmediğini, yüce bir varlığa ümit bağlamanın

insanın günah ve acıları için avunmasını sağlayacağını söyler. Her konuda ölçülüğü salık veren Janet'ye göre işçiler eşit ücret beklentisi içinde olmamalıdır çünkü bu beklenti, herkesin başarılarına göre muamele görmesini savunan ve aksi halde ihmalkârlık ve tembelliğin mükâfatlandırılmış olacağını söyleyen modern ruha tamamen aykırıdır (Zeldin, 1970: 42).

Pek çok Cumhuriyetçi liderin liberal-Protestan kültüre sahip olmasının da etkisiyle, iş etiği konusu, okulun kazandırmak istediği yurttaşlık ruhunun merkezi bir unsurunu teşkil etmektedir. Steeg, kitabının "Mülkiyete saygı" bölümünde bir işin ya da ticaretin nicelik ve niteliği hakkında insanları kandırmanın, karşılığında ücret elde edilen emek zamanını boş geçirmenin, akde bağlı kalmamanın, kısaca ifade etmek gerekirse gayrımeşru bir kazanç elde etmek için insanların güvenini suiistimal etmenin de hırsızlık olduğunu ifade eder (Steeg, 1896 [2006]: 106-107).

Ozouf'a göre tüm ahlak ders kitapları düzen ve itaat erdemlerine vurgu yapar ve tutumlu, çalışkan, dürüst, disiplinli ideal Fransız portresi çizer. Sosyal eşitsizliklerle ilgili olarak ise tutumluluk, itidal ve çok çalışmak erdemleri salık verilir (Ozouf, 1982: 108-111). Üçüncü Cumhuriyet çocuklarının başucu kitabı olan *İki Çocuğun Fransa Turu* öncelikle bir "çalışkan Fransa" övgüsüdür. Cumhuriyetçi söylem Tanrı'ya veya yazgıya referansla çocukların doğal ve mutlu bir biçimde ailelerinin izinden gitmesini sağlamıştır (Magraw, 2002: 219, 226).

Solidarizmin ve Radikal Parti'nin önde gelen isimlerinden Leon Bourgeois "sosyal sorun, son tahlilde bir eğitim sorunudur" demiştir. Bu çerçevede sosyal sorunun çözümünde eğitimin işlevinin çok önemli bir boyutu da vatanseverlik ve devlete itaatin telkini idi. Ahlak ders kitapları çoğu örnekte ahlak ve yurttaşlık bilgisini ve bazı örneklerde de temel genel hukuk ilkelerini birleştirirken; cumhuriyetin yapısı, değerleri, vatandaşlık hak ve görevleri anlatılıyordu (Bracq, 1916: 239; Elwitt, 1986: 216-17). Laloi takma adıyla ahlak ve vatandaşlık bilgisi kitapları yazan tarihçi Lavisse "Şayet öğrenciler sorumluluklarının tamamen bilincinde birer vatandaşa ve tüfeklerini seven birer askere dönüşmezlerse, öğretmenler zamanlarını boşa harcamış demektir." diyordu (Price, 2012: 242).

Steeg kitabında devleti şöyle tarif etmektedir: "İnsanlar kendi aralarında bir toplum kurdular, yasa ve düzenlemeler yaptılar. Herkesçe kabul edilen ve herkesin çıkarını temsil eden, devlet adında bir otorite kurdular. Hükümette cisimleşen devlet,

hiddetli ve zalim bir efendi ya da bir despot değildir. Yasaların bekçisi, zayıfların ve küçüklerin vasisi, mazlumların koruyucusu, düzenin ve kamusal özgürlüklerin savunucusu ve adalet dağıtandır" (Steeg, 1896 [2006]: 146). Birinci yurttaşlık ödevi ülke yasalarına uymaktır. "Yasaları tartışabilir, eleştirebilir, bazı açılardan daha iyilerini arzu edebiliriz ancak var oldukları müddetçe, *hiçbir koşul altında*, yasaları çiğnememeliyiz. Kimse kendisini rahatsız eden yasaları yanlış ilan edemez, aksi takdirde barbarlığa geri döneriz" (Steeg, 1896 [2006]: 147).

Liard'ın kitabında da yasalar kötü ve adaletsiz olsa bile onlara uyulması öğütlenir. Her yurttaş yasaları değerlendirebilir ve değişmelerini isteyebilir ama yürürlükte olan her yasaya uymak zorundadır. Aksi durumda anarşi olur. Bu açıdan Liard'a göre 1789 Devrimi haklı ve gerekli bir devrimdi, ancak yurttaşlık hakları bir kez tanındıktan, yasal ve barışçı yollardan değişim mümkün hale geldikten sonra artık devrim faydasızdır ve izin verilemez (Liard, 1898: 103, 116-17).

Gerek Liard gerekse Steeg bu konuda öğrencilere Antik Çağ filozofu Sokrates'in haksız bir şekilde yargılanması esnasında hapisten kaçmama tutumunu örnek göstermişlerdir. Buna göre Sokrates suçlu bulunup öldürüleceği kesinleşince kendisine kaçmayı teklif edenlere yasalara isyan etmeyi ya da hileyle onları yenmeyi reddettiğini söyler. Zira öldürülürse yasaların değil insanların adaletsizliğinin kurbanı olacaktır. Oysa kaçarsa adaletsizliği adaletsizlikle, kötülüğü kötülükle yanıtlamış, bu yüzden, kendine, yurttaşlarına, vatana zarar vermiş olur. Sokrates'e göre, devletin sunduğu korumayı ve yararları kabul ettiysek, dünyaya gelmemizi, eğitimimizi ona borçluysak; ona saygı duymak ve katlanmamızı emrettiklerine -ister savaş alanında ister mahkeme önünde- katlanmak zorundayızdır. Vatan tanrıların gözünde kutsaldır. Ona itaat etmemek kutsal şeylere saygısızlıkların en büyüğüdür (Liard, 1898: 103-104; Steeg, 1896 [2006]: 146-47).

Devlet, vatan ve ulus kavramlarının laik ahlak projesindeki yerini ve giderek artan ağırlığını tespit etmek mümkündür. Geç 18. yüzyıldan 19. yüzyılın ortasına kadar geçen burjuva devrimler çağında bireyci, özerk, rasyonalist burjuva toplumsal kimliği modern kültür olarak kendini kurmuş ve topluma da mal etmişken, 19. yüzyıl ikinci yarısında gündeme gelen "sosyal sorun" ve onunla nasıl baş edileceği konusu durumu büyük ölçüde değiştirmiştir. Wagner'e göre ulus-devlet örgütlenmesi ve siyasal-sosyal mücadeleler; devlet, toplum ve bireyin doğası ve birbirleriyle ilişkisine

dair liberal teorinin temel kurucu kavram ve kabullerini uygulanamaz görünen bir noktaya taşımıştır. 19. yüzyıl sonu burjuva reformcularının temel amacı yeni çıkan gerilimler karşısında toplumsal bünyeye bir katılık ve kesinliği yeniden kazandırmak olmuştur. Bu amaç doğrultusunda, ulus, diğer kolektif kimlikleri aşan ve onları devlet önderliğinde seferber eden bir sınırlandırıcı olarak ortak toplumsal kimliğin temelini teşkil etmiştir (Wagner, 1996: 91-101, 108).

2.2.6. Laik Okulun Dönüşümü ve Bir Değerlendirme

M. Crubellier'ye göre cumhuriyetçi okul, halk kültürünün istenmeyen unsurlarını ortadan kaldırmak üzere elit kültürünün basitleştirilmiş bir versiyonunu alt nesillere aktarıyordu. Elit kültürünün kendisi zaten Katolisizm, hümanizm, Aydınlanma rasyonalizmi ve pozitivizmin zor bir karışımı idi. Yeni kitle kültürünün de eklenmesiyle ilköğretim daha da zor bir projeye dönüşmüştü (Magraw, 2002: 217-18). I. Dünya Savaşı'yla birlikte bu proje yeni bir hal almaya başladı. Muhafazakârların cumhuriyetin asli unsurlarından birine dönüşmesinin neticesinde Fransız laikliğinin geçirdiği değişim ve buna eşlik eden yeni bir spiritüalizmin yükselişi; laik ahlak derslerinin teorik niteliğini ve işleniş biçimini etkiledi.

19. yüzyıl metinleri Üçüncü Cumhuriyet'in sonuna dek kullanılmaya devam etti. Ancak savaş sonrasında, daha önceki dönemin müfettişlerince hiç beğenilmeyen pragmatik yaklaşıma bir kayış olduğu (hijyen, anti-alkolizm gibi pratik konuların vurgulanması gibi) öne sürülmektedir. Zira laik ahlakın ilk başta gelişmesini teşvik eden kimi zorunluluklar veya öncelikler önemini yitirmiş, başka bir çerçeve içinde ele alınmaya başlamıştır. 1870'lerdeki Alman tehdidine karşı yükselen yurtseverlik ve güçlü Katolik Kilisesi'ne karşı mücadele yeni yüzyılın başında zayıflamış, Alman tehdidi 1914'e doğru yeniden yükseldiğinde ise laik ahlak üzerindeki vurgunun kalktığı bir saf yurtseverlik öne çıkmıştır (Stock-Morton, 1988: 166, 173-4). Baubérot'ya göre, "ilerlemenin Büyük Savaş'la birlikte sadece hayatın kaynağı değil, ölümün de yaratıcısı olarak görünmesi nedeniyle laik ahlâk eski güçlü soluğunu tüketmiştir." II. Dünya Savaşı'na kadar okullarda laik ahlak öğretilmeye devam ettiyse de artık cumhuriyetçi ideolojiyi açıkça destekler nitelikte değildir, bu yüzden yalnızca politik yönünü değil teorik derinliğini de yitirmiş; yalnızca derslerde

mekanik olarak hayata geçirilen kalıplaşmış birtakım ritüeller ve alışkanlıklar haline gelmiştir. Laik eğitimin, kendisini var eden ve anlam veren arka fondan giderek kopmasıyla yaşanan anlam kaybı, okulun baskı/disiplin ile inanç/özgürleşme arasında kurduğu dengeyi bozmuş ve okul baskıcılıkla özdeş hale gelmiştir. Bu yüzden Mayıs 1968 hareketi okulu hedef alacaktır (Baubérot, 2009: 165, 197; Stock-Morton, 1988: 174-5).

Ancak postmodern dönemde, cumhuriyet ideolojisi yüzyılının kapandığı, iki Fransa çatışmasının bittiği iddiasıyla Üçüncü Cumhuriyet laik okulunun tarihi yeniden yazılırken "gericileşen, anakronik hale gelen, birdenbire öğretmenler ve laiklik oldu" (Mendras'dan aktaran Baubérot, 2009: 145). Oysa Elwitt'in söylediği gibi, burjuva Üçüncü Cumhuriyet'i ne bir kahramanlık hikâyesi olarak, ne de tersinden bir zulüm hikâyesi olarak okumak doğru olacaktır (Elwitt, 1986: xii).

Üçüncü Cumhuriyet'in laik okulu, dinsel ahlaka gerektiği kadar başvuran bir seküler ahlak görüşünü yaygınlaştırdı ve laik ahlaka sınırlar çizdi. Ahlak ve vatandaşlık derslerinin amacı Fransız toplumunun yapısını ve örgütlenmesini değiştirmek değil, burjuva cumhuriyetini korumak ve Fransa'yı tek bir ahlaki sistem altında bütünleştirmek olduğundan, hâkim burjuva türden radikal olarak farklı herhangi bir sistem (örneğin Proudhon'un ya da hatta Durkheim'inki) bu amaca hizmet etmeyecekti ve bu yüzden kitle eğitimi bağlamında laik ahlak üzerinde gerçek bir iz bırakamadı. Fransız anaakım laik düşünce ve pratiğinde toplumsal ahlakı ortaya çıkaran da, onun sınırlarını çizen de kapitalizmdi. Bu yüzden örneğin toplumsal adalet temelinde bir seküler ahlak görüşü ilgi görmedi; 19. yüzyıl sonu Fransası'nda Fouillée'nin ortaya koyduğu, sosyal refahı sağlamak üzere artan oranlı gelir vergisine dayalı "düzeltici adalet" anlayışı dahi mülk sahibi sınıflardan onay alamamıştı (Stock-Morton, 1988: 170-3).

Öte yandan, yeni hâkim ahlak sisteminin Katolik ahlak sistemiyle temelden ayrıldığını tespit etmek gerekir. Bir taraftan, Tanrı kavramının sürekliliği, geleneksel ahlaki değerlere verilen referans ("atalarımızın eski iyi ahlakı"), aile vurgusu, ölçülülük vs. unsurlar nedeniyle Katolik ahlakla olan benzerliklere dikkat çekilse de bunların iki rakip sistem olmasının önemli sonuçları vardır. Dünyevi iktidarın Kilise'ye ve eski rejime kurduğu üstünlüğün meşruiyeti temelde maddi nedenlere dayanmakla birlikte manevi bir içeriğe sahiptir. Marcel Gauchet bunun "sivil din" ya

da “cumhuriyetçi kutsallık” gibi kolay ama belirsiz ifadelere başvurularak başka bir din gibi tanımlanmasına itiraz eder. Ama “siyasal yetkenin gücünü desteklemeksizin, onun amaçlarının toplumsal güçlerin tamamından üstün olduğunu göstermesini sağlamaksızın eskinin kapsamlı kurumunu sıradan bir toplumsal güce indirgemek de olanaksızdır.” Bu nedenle antiklerikal mücadelede ahlakî ve öğretici bir devletin ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur (Gauchet, 2000: 41-43).

Tanrılara itaatin yerini, yasa yapma yetkisinin kullanıldığı siyasal topluluğa ve modern devlete itaat alırken şüphesiz eskiyle önemli ortaklıkları olacaktır. Ancak toplumsal düzeni koruma amacında ve sorumluluk, disiplin, ölçülülük, saygı, itaat ve benzeri değerlerin öğretiminde ortaklaşmalarından hareketle geleneksel ve çağdaş ahlak eğitimini bir görmek, bizi anarşizm dışında tüm siyasal tutumları eşitlemeye kadar götürür. “Toplumsal düzeni korumak” gibi genel bir amaç ve bunun sonucu olarak “sosyal muhafazakârlık” gibi amorf bir politik konum temel alınırsa yalnızca eskiyle süreklilik değil, çağdaşlarıyla benzerlikler de yanıltıcı biçimde ön plana çıkabilir. Laikliği modern dünya sisteminin jeokültürü olarak ele almak ile çeşitli laiklik yollarının farklılıklarını ve bunun nedenlerini tespit etmek birbirinin karşısına konmamalıdır.

Sonraki iki bölümde sekülerleşmenin gerek modern dünya-sisteminin kendi yayılma dinamikleri uyarınca gerekse kurumsal öykünme yoluyla Osmanlı-Türkiye coğrafyasında nasıl geliştiği ve bu süreçte seküler ahlakın yeri ve rolü incelenmektedir. Bunun için Fransa kısmında olduğu gibi Eski Rejim’in din-devlet ilişkisi mirası, toplumsal sınıflar açısından din ve siyaset, seçkinlerin tercihleri, ulus-devlet inşasının gereklilikleri, ahlak felsefesi birikiminin niteliği gibi unsurları ele alınmaktadır. Böylece Fransız “modelini” Osmanlı-Türkiye aydınları için temel esin kaynağı yapan, öte yandan Türk laikliğini bu modelden farklılaştıran unsurlar anlaşılmaya çalışılmaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

OSMANLI-TÜRK SEKÜLERLEŞME SÜRECİ VE OSMANLI'DA SEKÜLER AHLAK FİKRİNİN GELİŞİMİ

3.1. OSMANLI'DA SEKÜLERLEŞME SÜRECİ

Bu bölümde 17. yüzyıldan itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşanan iktisadi, sosyal ve siyasal dönüşümler sekülerleştirici etkileri bakımından ele alınmaktadır. Özellikle Osmanlı'nın dünya kapitalizmiyle bütünleştiği ve bunun da etkisiyle Cumhuriyet laikliğinin kurumsal ve düşünsel temellerinin atıldığı 19. yüzyıl gelişmeleri üzerinde durulmaktadır. Cumhuriyet laikliğinin sivil toplumdaki gelişmelerden bağımsız, bürokrat kesim eliyle yapılmış tepeden inme bir dayatma olup olmadığının ve Osmanlı döneminden Türkiye Cumhuriyeti'ne sekülerleşme açısından nasıl bir miras kaldığının anlaşılması hedeflenmektedir. Sekülerleşmenin Osmanlı'nın bir yarı çevre ülke olarak başlayıp çevre ülke (periferi) olarak devam eden kapitalistleşme sürecinin yasal-kurumsal ihtiyaçlarıyla; bu süreçte ortaya çıkan yeni bilgi yapılarıyla; yeni sosyo-politik aktörlerin ve yeni politika yapma biçimlerinin doğuşuyla ilişkisi gösterilmeye çalışılmaktadır.

3.1.1. Klasik Osmanlı Devlet Yapısında Din ve Sekülerleşmenin İlk İzleri

Niyazi Berkes'e göre klasik Osmanlı rejimi dinsel değil gelenekseldir. Osmanlı'nın dâhil olduğu doğu geleneğinde padişah, egemenliğini ve meşruiyetini din adamları veya feodal beylerden almaz. Toplumun içinden ama ona yabancı bir kapıkulu sınıfı (askeriye) oluşturulmuştur ve egemenliğin güvencesini bu sınıf teşkil eder (Berkes, 2006: 30-33). Metin Heper'e göre Osmanlı devleti dinin etkisinin pek çok faktörce sınırlandırıldığı bir "İslam devleti" idi. Osmanlı sultanları hiçbir İslami emsali olmayan yasa ve düzenlemeler yapabildiği içindir ki İslami etkilerin zirveye ulaştığı 16. yüzyılda dahi gerçek bir İslam devleti olduğu söylenemez (Heper, 1981: 347-48). Öte yandan Tarık Zafer Tunaya'ya göre Osmanlı devleti, iktidarın kaynağı

ve kullanılışını dini ilkelerle açıkladığı için teokratik bir devlettir. Yavuz Sultan Selim'in kendini halife ilan etmesi, dünyevi liderliğin dini olarak meşrulaştırılmasında belirleyici bir aşamadır. Bununla birlikte, şeriatın dikkate almadığı ama zamanın gerektirdiği yeni kurumlar kurulmuş, eskiler ıslah edilmiştir. Böylece örfi bir alan vücut bulmuştur. Örf-i ve şer-i hukuk arasında siyasi hayattaki gelişmelere göre zaman zaman tamamlayıcı zaman zaman çatışmalı bir ilişki olmuştur (Tunaya, 2004: 8-10).

O halde yalnız sultanın mutlak yetkisiyle çıkarılan kanunlar vardır ve giderek artmıştır. Güçlü devletlerin, özellikle Selçukluların İslamı kabulünden beri bağımsız dünyevi otorite bu güce sahip olmuştur. Ancak Osmanlı İmparatorluğu'nda kamu hayatına ilişkin yeni durumlarda bağımsız kanun koyma faaliyeti zorunlu olarak İslami kurallara göre (istislâh ve istihsân) (ümmetin menfaati ve adalet için düzeltme ve kolaylaştırma) meşrulaştırılmıştır. Öte yandan Halil İnalcık ıslah edilenin yalnızca örfi hukuk olmadığını da hatırlatır. İslam hukuku diye donmuş bir şeyden söz etmek de mümkün değildir. Fiili durumlar şeriatın kapsamını kıyas ve diğer yöntemlerle genişletmiştir. Zaten özellikle bu gibi değişimlere açık olan Hanefi mezhebinin izlenmiş olması tesadüf değildir. Örneğin 16. Yüzyılda Şeyhülislam Ebûsûud Efendi'nin para vakıflarını onaylamış olması Hanbelî mezhebi âlimlerince şeriata aykırı sayılmıştır (İnalcık, 1998: 136-37, 142).

İslamın yalnızca politik olarak dünyevi olanı meşrulaştırma niteliği yoktur. Aynı zamanda bir hukuk sistemidir; toplumsal hayata ilişkin kurallar koyar. Osmanlı'da özel hukuk ilişkileri temelde şeriat hükümlerine göre ve şeriat mahkemelerinde görülmüştür. Kadılar bu çerçevede yargıçlık yapmanın yanı sıra, İslam devletinin yerel temsilcisi olarak görülür ve merkezden gelen her türlü buyruğu da yerine getirir (Üçok, Mumcu ve Bozkurt, 2007: 245).

Osmanlı'nın bir din devleti olduğunun bir diğer göstergesi Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında devletin yarattığı ayrımlardır. Devlet görevleri Müslüman olmayanlara kapalıydı. Sosyal hayatta da belli şekillerde/renklerde giyinme zorunluluğu, ata binme yasağı gibi ayrımcı ve dışlayıcı uygulamalar bulunmaktaydı. Her ne kadar din değiştirmeye zorlanmasalar da[30] Müslüman olmayan reaya Osmanlı

[30] Zorla din değiştirme yasağının istisnası devşirme sistemidir. Temel amaç itibariyle Müslümanlaştırma değil bir tür emperyal istihdam mekanizması olarak işlese de devşirme sisteminin fiilen bir zorla müslümanlaştırma işi yaptığını söylemek mümkündür (İnalcık, 1968-70: 27).

toplumunda her zaman ikinci sınıf vatandaş idi. İkinci sınıf olmamak için "gönüllü" olarak din değiştirme yaygın görülen bir durumdu. Özellikle ağır cizye vergisinden ve ayrıca 18. yüzyılda Hıristiyanlardan seçilen paralı askerlikten kaçmak için özellikle Balkan bölgelerinde İslamiyet'e kitlesel geçişler olduğu gibi, kimi aristokrat-savaşçı aileler de Tımar sahibi olabilmek için Müslümanlığı kabul ediyorlardı (İnalcık, 1968-70: 27-28).

Ulemanın ve Şeyhülislam'ın konumu da Osmanlı'da din-devlet ilişkisine ilişkin önemli unsurlardandır. Hem şeriat kurallarının yorumu hem de şeriat dışı düzenlemelerin şeriata uygun olup olmadığının saptanması fıkıh ilminin konusudur. Adalet hizmetiyle de yükümlü olan bu din bilginleri sınıfına ulema denmiştir. Ulema kul sisteminin dışında kaldığı için kulların sahip olmadığı önemli ayrıcalıklara sahiptir. Yalnız çok ağır bir suç işlerlerse ceza alırlar ve malları da ancak ölüm cezasına çarptırılırlarsa müsadere edilebilir. Padişahlar eylemlerini şeyhülislam fetvasına dayandırmaya özen gösterdiklerinden ulema politik olarak da güçlü bir sınıftır. Tahta çıkan padişaha kılıç kuşandıran Şeyhülislam Divan üyesidir. Yönetsel yetkileri olmasa da teorik olarak sadrazamla eş tutulmuştur (Üçok vd., 2007: 215-16, 235-38).

17. yüzyıldan itibaren profesyonel bir meslek grubu olarak ulemanın gücü azalmaya başlamıştır. Vergi muafiyeti, servetini miras bırakabilme hakkı gibi ayrıcalıkları sayesinde bu sosyal sınıfa aidiyet babadan oğula geçer bir hal aldığından ulema siyasi ve sosyo-ekonomik konumunu korumak derdine düşmüştür (Kazamias, 1966: 45-46). Şerif Mardin, Kilise gibi devletten bağımsız bir güç olmamasına rağmen ulemanın devletin gözünde şüpheli hale gelebildiğini, bunun için kontrol altında tutulduğunu ortaya koyar. Özellikle 17. yüzyılda bir şeyhülislamın sadrazamlık mevkisini ele geçirme çabasının ardından sultan laik bir kâtipler sınıfını güçlendirmiştir, bu grup sonraki yüzyılda başlayan yenileşme hareketinin de liderliğini üstlenecektir (Mardin, 1998: 88-89).

Ulema tarafından temsil edilen Ortodoks İslamlığın yanında, diğer dinî örgüt ve oluşumları ifade eden heterodoks İslamlıkla devletin ilişkileri de benzer bir tamamlayıcılık-çatışma ilişkisi seyri izlemiştir. Osmanlı İmparatorluğu gücünün zirvesindeyken bile Türkmen savaşçılarla ilişki içindeki popüler şeyh ve dervişlerden, tarikatlardan çekinmiştir. Özellikle Ortadoğu'da rekabet halinde olduğu

Safevî devletiyle işbirliği içinde olabileceğinden korkulan Şii/Alevi nüfus bir tür "beşinci kol" olarak görülmüş ve baskı altında tutulmuştur. Ortodoks İslam ile heterodoks İslam arasında kalan, çoğunlukla ulema tarafından sapkın olarak görülen bir üçüncü grup daha vardır. Anadolu'nun fethine ve iskânına katkısı çok büyük olan, zanaatkâr ve esnaf loncalarının Ahi kuruluşları ve diğer tekkeler bu grubu oluşturur (Mardin, 1998: 86-90). Değişik mezhepler ve tarikatlarla böylece parçalanmış olan İslam dünyası içinde bütünlüğü sağlayabilmek için ulemanın üreteceği ideolojik çerçevenin oldukça esnek olması gerekir. Ekonomik saikleri de olan çeşitli mistik akımları düzenle çatışmayacak bir sınır içinde tutabilmesi beklenir (Tekeli ve İlkin, 1999: 5-6). Devlet, kurumsal din ve tarikatlar arasındaki üçlü ilişki, Sultan ve ulema arasındaki çatışma-tamamlama ilişkisine benzemektedir. Ayrıca bu durum Ortaçağ'da Fransa ve başka ülkelerdeki din-devlet ilişkisinden de çok farklı değildir.

Kalemiye ile ulema arasındaki rekabet Mardin'e göre iki farklı söylemin (seküler ve dinsel) rekabetiydi. Kalemiye; hazine, muhasebe ve padişahın yazışmaları işlerinden sorumlu olarak önemli ve faal bir konuma sahipti ve konusu gereği, çok erken bir dönemden itibaren, dış dünyadaki gelişmeleri takip eden bir sınıf oldu. 17. yüzyılda, sefirleri karşılama, onlarla yapılan müzakerelere katılma, elçi olarak yabancı devletlerle görüşmelere gönderilme gibi diplomatik görevler almaya başlayan reis-ül-küttabın rolü giderek artmıştır. Kâtipler özellikle coğrafya ve tarih alanlarında çağı yakalamak için gayret göstermişlerdir zira bu iki alan çağdaş dünya ve düşman devletlerin tanınması ve onlara üstünlük kurulması için önem taşıyordu. Örneğin Kâtip Çelebi Kopernik'in teorisine de yer veren önemli coğrafya ve astronomi kitaplarını tercüme etmiştir. Kâtip sınıfı tarih yazıcılığı fonksiyonunu büyük ölçüde ulema sınıfının elinden almıştır; hükümdar ve diğer ileri gelenlerin haberlerini nakletmekten ibaret olan eski tarihyazıcılığı yerine olayların araştırılması ve yorumlanması arayışı başlamıştır. Koçi Bey ve Kâtip Çelebi'nin İbn Haldun'un görüşlerini, devletlerin ömrünün devirlere bölünmesi fikrini incelemeleri de, devletin "duraklamasını" yorumlama ihtiyacından kaynaklanmıştır. Mardin'e göre, Kâtip Çelebi'nin organizmacı devlet teorilerine, özellikle İbn Halduncu görüşe yakınlığı, bürokratik söylemin sekülerliğine örnektir; onun söylemi örneğin açık bir biçimde

İslamî temele sahip olan Kınalızâde'nin ahlakçı klasik söyleminden[31] farklıdır. "Kâtip Çelebi'nin Osmanlı'nın İslamî dinsel eğitimini eleştirmesine ek olarak, kendi döneminin dinsel çekişmelerinin kötü etkilerini de suçlaması, onu Osmanlı kâtiplerinin söylemi içinde bile özel bir yere yerleştirir" (Mardin, 2011: 176-77; Ziyade, 2003: 302-308).

Berkes ulemanın ancak devlet gücünün çok aşındığı dönemde bir miktar bağımsızlaşabildiğini, çağdaşlaşma başlayana kadar din alanından dünyevi alana dönük bir tepki bulunmadığını öne sürse de (Berkes, 2006), bu durum zaten klasik dönemde dinî söyleme yönelik bir meydan okumanın bulunmamasına bağlanabileceği gibi, Osmanlı'da ulemanın erken dönemde de padişah dışındaki güç odaklarıyla zaman zaman işbirliğine gittiği de gözden kaçırılmamalıdır. 1622 yılında, Osmanlı askeri teşkilatının bünyesinde değişiklikler yapmak, şeyhülislamın yetkilerini kısmak ve padişah otoritesini kuvvetlendirmek istemiş olan Padişah II. Osman'ın öldürülmesiyle sonuçlanan kriz bu açıdan dikkat çekicidir (Ziyade, 2003: 305).

Bununla birlikte süreklilik adına sekülerleşmenin çok geri götürülemeyeceği, dinsel dünya görüşü içinde de dünyevi-dini ayrımının ve bunlar arasında gerilimler bulunduğunun ama bunların sekülerleşme anlamına gelmediği hatırlanmalıdır. Sekülerleşme bireysel ve toplumsal hayatta İslami söylemin egemenliğinin sorgulanması ve kırılması olarak ele alındığında Osmanlı'da 19. yüzyıla kadar sekülerleşmeden söz etmek çok mümkün değildir. Bu çerçevede, sonraki bölümde kısaca ele alacağım 18. yüzyıl reformlarının sekülerleşmeye etkisi sınırlı kalmışsa da bir sonraki yüzyıldaki gelişmeler için önemli bir birikim yaratmıştır.

3.1.2. Onsekizinci Yüzyıl Reformlarının Birikimi

Karlofça (1699) ve Pasarofça (1718) antlaşmalarıyla sonuçlanan ağır askerî yenilgiler içeride ıslahat ve dışarıda tutum değişikliğinin gerekliliğinin anlaşılmasına yol açtı (Berkes, 2006: 38-40). Berkes, Lale Devri olarak bilinen 1718-30 yılları arasında yönetici tabakanın Osmanlı "ethos" undan koptuğunu; askeri disiplin-

[31] Kınalızâde'nin devlete ilişkin görüşleri şöyle özetlenmektedir: Faziletli ve adil kimselerce yönetilen faziletli şehirlere karşılık, cahil, ahlaksız, zalim kişilerce yönetilen faziletli olmayan şehirler vardır. Bu ikinci yönetim ilahi adalete ters düşmekte ve halkı da kötülüğe sevk etmektedir (Erdem, 2006: 31).

hukuksal sertlik-gazilik/sofuluk püritanizmi bileşkesi olan eski ethos'un, yerini deizme, tasavvufa, musikiye, edebiyata, hedonizme bıraktığını öne sürmektedir. Ona göre bu dönemde halkın tüketim kalıpları da değişmiş; kahve, tütün, alkol, haşhaş vs. serbestleşmesi bir yandan devlet kasasını doldururken öte yandan kahvehaneler bir kamusal alanın mekânı olmuştur (Berkes, 2006: 43-44). Bu çalışma kapsamında bu etkileri tartışmak mümkün değilse de, özellikle 1721'de (Yirmisekiz) Mehmet Çelebi'nin Paris'e elçi olarak gönderilmesi ve Avrupa ile ilişkilerin yoğunlaşmasının, kültürel ve sosyal hayat üzerinde etkiler doğurmaya başladığı öne sürülebilir.

Bu dönemde Avrupa'dan alınan en önemli teknik yeniliklerden biri matbaadır. Mehmet Çelebi'nin oğlu Sait Çelebi matbaanın kuruluşu için sadrazamın desteğini sağlamış, dinî kitapların basılmaması kaydıyla şeyhülislamdan onay alınmıştır. İbrahim Müteferrika kurulan ilk Türk matbaasının müdürü olmuştur. İlk kitabın yayımlandığı 1729 yılından Müteferrika'nın öldüğü 1742'ye kadar bu matbaada toplam on yedi kitap basılmıştır (Lewis, 2004: 52). Başta tarih olmak üzere, dilbilgisi, coğrafya ve askerlik konuları üzerine olan bu kitaplar arasında bir tanesi özellikle dikkat çekicidir: 1732'de basılan ve Sultan I. Mahmut'u da etkilediği öne sürülen *Usûl-ül Hikem fî Nizam-il Ümem* adlı kitabında İbrahim Müteferrika, Hıristiyan kralların üstünlüğünü inceler. Ona göre, kutsal kitaplarında idari konulara ilişkin şer'i hükümler olmadığından çoğu işte akıllarının yargılarına başvurmak zorunda kalan Hıristiyan milletler, bu sayede düşünme, araştırma ve bilime yönelmiş ve özellikle askerî olarak düşmanlarına üstün gelmişlerdir. "Moskof keferesi" bunların askerî kurallarını incelemiş, savaş fenlerinin gereklerine uyan ustaları "kandırıp getirtmiş", böylece Hıristiyanlar devletlere karşı koyacak gücü elde etmişken İslam ahalisi ise aldırışsızlık, aymazlık, dinî düşmanlık ve taassuba kapılarak Hıristiyanların başarısının özünü anlama işinden yüz çevirmiştir. Müteferrika bu durumun değişmesini, dünyadaki yeni düzene uyulmasını önerir (Kaygı, 1992: 43-49; Ziyade, 2003: 310-11).

Bu gibi "akılcı" ve "Batıcı" içeriden tespitlerin yanında, bu dönemde Fransızlar da askeri yenileşme konusunda Osmanlı'yı zorlamıştır. Amaçları, Rusya ve Avusturya'nın bölgedeki amaçlarına engel olmak, Fransız nüfuzunu artırmaktı. Bunun sonucunda 1730'dan sonra pek çok Fransız subay ve askerî uzman, askerî yenilikleri Osmanlı'ya taşımakla görevlendirilmiş ve Osmanlı hizmetine girmişlerdir.

Comte de Bonneval (Humbaracı Ahmet Paşa) tarafından 1734'te maaşlı bir humbaracı (bomba-havan topu) kıtası kurulmuş ve bu kıta için Hendesehane adında ilk askeri teknik okul (kimi yazarlara göre kurs demek daha doğrudur) açılmıştır. Yeniçerilerin baskısı üzerine kısa sürede kapatıldı. Yine bir Fransız olan Baron de Tott'un yardımıyla 1773'te bu kez donanmanın ihtiyaç duyduğu coğrafya ve geometri bilgilerini vermek üzere yeniden Hendesehane açıldı; bu okul 1784'te Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyun olarak adlandırıldı (Berkes, 2006: 64-65, 79-87; Kafadar, 2000: 103; Sakaoğlu, 2003: 56; Tekeli ve İlkin, 1999: 29).

1787-92 Osmanlı-Rus Savaşı ve sonunda imzalanan Yaş anlaşması Osmanlı'da yenileşme hareketleri açısından bir diğer dönüm noktasıdır. Osmanlı'yı yıkılmaktan Fransız Devrimi'nin Avrupa'da yol açtığı karışık hava kurtarmış, uçurumun kenarından dönülmesi Sultan III. Selim'i harekete geçirmiştir. Gerek Fransa kralı XVI. Louis ile mektuplaşmaları yoluyla Fransa'dan etkilendiği, gerekse inceleme yapmak üzere özel elçi olarak Avrupa'ya gönderdiği Ebu Bekir Ratıp Efendi'nin Avrupa devletlerinin, özellikle Avusturya'nın askeri, idari ve sosyal sistemleri hakkında sunduğu rapordan esinlendiği sanılan III. Selim, Nizam-ı Cedid olarak bilinen bir dizi hattı hümayun çıkarmıştır. Bu yeni düzenlemeler yalnızca askerî değil, eyalet yöneticiliği, eyalet vergileri, tahıl ticaretinin denetimi gibi idari ve mali konuları da kapsıyordu. Ancak en etkili düzenleme, eskisinden ayrı olarak, yeni yöntem ve silahlarla donatılması ve Avrupalı subaylar tarafından eğitilmesi öngörülen yeni bir ordunun oluşturulması oldu. Bu yeni orduyu eğitecek okullar kuruldu ve bunlar 1795'te Mühendishane-i Berrî-i Hümayun adı altında birleştirildi. Eğitimci olarak Fransız subaylar davet edildi, Fransızca tüm öğrenciler için zorunlu kılındı, çoğu Fransızca olan ve aralarında Ansiklopedi'nin de bulunduğu 400 kadar Avrupa kitabından bir kitaplık kuruldu. Kurulan yeni okullarda Batı'yla ilk temas matematik ve balistik gibi bilimler üzerinden olsa da bununla sınırlı kalmayacak, tekniğe açılan kapıdan Batı kültürü de geçmeye başlayacaktı (Berkes, 2006: 91-98; Lewis, 2004: 58-62; Tekeli ve İlkin, 1999: 30).

Yeniçerilerin yeni ordu dolayısıyla hissettiği tehdit saraydaki kimi hesaplarla birleşince 1807 Kabakçı Mustafa ayaklanması çıktı ve III. Selim devrildi. III. Selim'in Nizam-ı Cedit programının en geniş çerçevede amacı yeniçeriliği kaldırmak, ulemanın nüfuzunu kırmak ve Avrupalılaşmak idi. Metot, eskinin yanında

yeniyi kurmak olarak ilerlediyse de bu dönemde Osmanlı kendisini Avrupa'dan üstün görme prensibini terk etmiş, temas ve denge politikası içine girmiştir (Tunaya, 2004: 20-22). 1792'den itibaren Avrupa başkentlerine kalıcı elçilik heyetleri gönderilmeye başlanmış, bunlardan imparatorluğa yararlı olacak dilleri ve bilgileri öğrenmeleri istenmiştir. İlk elçiler çoğunlukla tutucu olsalar da özellikle beraberlerinde götürdükleri genç Türk kâtiplerin Batı kültürüne merakla yaklaşmaları, bir Avrupa dilini öğrenmeleri, devrimci fikirleri tanımaları önemlidir. Elçiliklerde görev alan genç diplomat ve tercümanlar giderek Batı etkisine daha açık hale gelirken sonraki dönemin neredeyse bütün reformcu devlet adamları diplomatlardan çıkacaktır (Berkes, 2006: 99; Lewis, 2004: 62, 89).

3.1.3. Osmanlı'nın Dünya-Sistemine Katılma Sürecinin Etkisi

Sekülerleşmeyle çağdaşlaşmayı aynı anlama gelmek üzere kullanan Berkes, çağdaşlaşmayı "*kutsal* sayılan alanın ekonomik, teknolojik, siyasal, eğitsel, cinsel, bilgisel yaşam alanlarında daralması, etkisizleşmesi" olarak görür (Berkes, 2006: 23). "Kutsal", ilkin ve belirleyici olarak ekonomi alanından atılmıştır. Bu da 16. yüzyılda kuzeybatı Avrupa'da gelişen ve izleyen dört yüzyılda dünyanın geri kalanını kendine katarak genişleyen kapitalist dünya sistemine Osmanlı'nın katılışı (ve periferileşmesi) sürecinde gerçekleşmiştir. 18. yüzyıldaki yenilikler askeri-diplomatik zorunluluklarla açıklanabilirse de 19. yüzyıl reformlarının ve Osmanlı-Türk sekülerleşmesinin anlaşılması için mutlaka söz konusu sürecin incelenmesine ihtiyaç vardır. Bürokrasiyi tepeden inmeci bir sekülarizmle, devlet-dışı seçkinler ve alt sınıfları ise buna itirazla özdeşleştiren liberal-muhafazakâr sekülerleşme okumasının savlarının geçerliliğini araştırmak açısından da, 19. yüzyılda sınıfsal konfigürasyonun dinamikleri ve çeşitli sınıfların devletle ilişkisi dikkatle incelenmelidir.

Katılma (bir başka ifadeyle, dünya-sisteminin Osmanlı'yı içine alma) sürecini Reşat Kasaba yetkin biçimde anlatmaktadır. 17. ve 18. yüzyıllarda artan para ihtiyacı nedeniyle Osmanlı devletinin tarımda tımar sisteminin yerine iltizam ve toprak kiralamaya yönelmesi; sahiplik iddialarının bulanıklaşması ve merkezî hükümete karşı yükümlülüklerin belirsizleşmesine yol açmıştı. Devletin, üretimde rekabeti

kısıtlayan loncalar aracılığıyla şehirlerdeki küçük sanayi üretimi üzerinde kurduğu denetim de zayıflamaya başlamıştı. Üretim ve vergilendirme üzerinde merkezi devletin etkinliğini yitirmeye başlaması ve uzun Osmanlı-Rus savaşları nedeniyle âyanların[32] askeri güç beslemelerine izin verilmesi, yerel yöneticiler ve ayanların güçlerini arttırmalarına yol açtı. 18. yüzyıla gelindiğinde daha az merkeziyetçi ve daha zayıf hale gelen Osmanlı Devleti bu yüzden dış etkilere de daha açık durumdaydı. Söz konusu dönemde Avrupa'daki kimi gelişmeler (tahıl fiyatlarındaki yükseliş, yeni gelişen endüstrilerin hammadde talebi, uzun savaşların yarattığı kaçakçılık ve spekülasyon yoluyla zenginleşme imkanı) Osmanlı tüccarlarına ticaretlerini Avrupa'ya kaydırmaları için bir çekim yaratmıştı (Kasaba, 1993: 19-22).

Osmanlı'nın devletlerarası sisteme girişi de bu süreçte gerçekleşti. Londra, Paris, Viyana ve Berlin'de ilk daimi temsilcilikler açıldı. Klasik güç ve gelir kaynaklarını yitirmiş olan devlet, devletlerarası diplomasiye dayanarak hayatta kalmaya çalıştı. 1739'da Osmanlı ve Rus İmparatorlukları arasında imzalanan Belgrat Anlaşması'ndaki yardımlarına karşılık Fransızlar kapitülasyonların süreklilik kazanması gibi yeni bir dizi ayrıcalık elde ettiler. Bu anlaşmadan sonra Fransa siyasi ve kültürel nüfuzunu arttırırken öteki Avrupa devletleri de aynı yolu izlemekte ve ticaret serbestîsi elde etmekte gecikmediler. 1774 Küçük Kaynarca Anlaşması'yla Rusya'ya tüm Osmanlı sularında ticaret yapma ve güç bulundurma hakkı tanındı. Avusturya, İngiltere, Fransa ve Prusya da Osmanlı hükümetine baskı yaparak kısa sürede benzer hakları elde ettiler. Bu devletlerin koruması altında bulunan kişilerin de bu anlaşmalardan doğan haklardan yararlanmasını sağlamaları ile gayrimüslim tüccarlar, bankerler ve sarraflar bürokratik seçkinler zümresi karşısında avantajlı konuma geçtiler. Örneğin Avusturya'nın daha 18. yüzyıl bitmeden Osmanlı tebaasından yaklaşık 250,000 kişiye ayrıcalık belgesi dağıttığı sanılmaktadır (Kasaba, 1993: 33-35; Keyder, 2003: 35).

18. yüzyılın yükselen sınıfı âyâna baktığımızda, iltizam sahipleri olarak bunların devlet otoritesine yaslanarak tarımsal artık ürüne el koyan, tarımsal (ya da proto-endüstriyel) kapitalist olmayan ama birikimleri sayesinde ticareti ellerinde

[32] Ayanlar Osmanlı egemenliği öncesinde de bulunduğu bölgenin yerli elitlerini oluşturan ailelerden ve merkezden görevli olarak gelip özellikle 18. yüzyılda görevlilerin yer değiştirmesi kuralının gevşemesiyle bölgede kök salan kişiler ve ailelerinden oluşuyordu. Bu yeni seçkin zümre ömür boyu tahsis edilen iltizamların (malikâne) yanı sıra devletten gasp ettikleri araziler ve vakıf gelirleri gibi özerk servet kaynaklarına sahipti (Quataert, 2004).

tutan bir sınıf olarak yükselişe geçtiklerini görürüz. Âyânlar ticaret dolayısıyla kırsal kesimin sınırlarını aşarak şehir ekonomisini de yönetmeye girişmiş ve nüfuzları artmıştır. 18. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde, Batı Avrupa'daki şehir aristokrasisine benzer bir işlev kazanan taşra merkezlerindeki âyân meclisleri, iç "ticaret ve lonca ruhsatlarıyla ilgili kararların yanısıra, şehir gelirleri ve harcamalarıyla ilgili kararları da vermeye" başlamıştır. Bu yüzden merkezi hükümet Sened-i İttifak'la (1808) ayanları tanımak zorunda kalacaktır (Keyder, 2003: 26-27).

Keyder, 19. yüzyılda işlerin tersine dönmesi ve ayanların güç yitirmeye başlamasında ise temel nedenin, Mısır'da güçlenerek bir tür yerel özerklik ilan eden Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın "vakitsiz" milli ekonomi denemesinden rahatsız olan büyük devletlerin (özellikle İngiltere'nin) Osmanlı'dan yana tavır koyması olduğu görüşündedir (Keyder, 2003: 27). Âyanlar güçlü oldukları dönemde dahi merkezi devletin direnci nedeniyle kırsal yapısının özüne büyük ölçüde dokunamadıkları, bir topraksız serf veya tarım işçisi sınıfı ortaya çıkaramadıkları için bu Avrupalı tarzda "feodalleşme dönemi" yarım kalmıştır. 19. yüzyılın ikinci yarısında Arazi Kanunnamesi ile toprak yapısı restore edilecektir. Ancak bu, âyânların belirleyici bir etkide bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Asıl ve belirleyici etki, Türk olmayan nüfusun yoğun olduğu uç bölgelerde âyânın yerel çıkar gruplarını merkeze karşı harekete geçirmesi, yeni şehirli sınıfların taleplerini dile getirmesi, böylece milliyetçiliğin gelişimini ve imparatorluğun çözülüşünü hazırlamadaki etkisinde görülür (Keyder, 2003: 28-31).

Öte yandan, âyânlara karşı tepkiyi ve restorasyonun sorumluluğunu da basitçe tüm toplumsal gelişmelerden ve oluşumlardan bağımsız bir geleneksel patrimonyal devlete yıkmak da doğru olmayacaktır. Örneğin Berkes'in belirttiği gibi, 1808'de II. Mahmut'u tahta geçiren ve Sened-i İttifak'ın mimarı olan Alemdar Mustafa yün ve buğday üretimi yapan bir tür tarım kapitalisti haline gelmiş olup, padişahlık ile âyânlığı uzlaştırmak istemesindeki sebep de derebeyleşmiş âyânların yarattığı anarşiden zarar görmesidir (Berkes, 2006: 141-142). Sonuçta, iktisadi bütünleşmenin gerçekleşmesini sağlayan mekanizmaları işleten çoğunlukla imparatorluğun gayrimüslim nüfusu olsa da, bütünleşen; sadece gayrimüslim tüccarlar değil,

bağımsız köylü üreticileriyle, bürokratik sınıfıyla, müslüman tüccarıyla[33], ayanlarıyla bütün Osmanlı toplumu ve devletiydi (Keyder, 2003: 37). Her türlü iktisadi ve sosyal değişimden bu bütünün tamamı farklı ölçülerde payını alacaktı. Türk ulus devletine giden yolu anlamak için tüm bu toplumsal kesimleri ve yaşadıkları dönüşümü analizlere katmak gerekir. Aksi, genelde Batı'ya bakarak tanımlanan bir "orta sınıfın yokluğu" teziyle sonuçlanmaktadır. Bu tez aslında objektif bir "yokluktan" değil, amorf bir "devlet bürokrasisi" dışında pek çok güçlü toplumsal sınıfı "yok saymaktan" kaynaklanmaktadır.

Kasaba, 1750-1815 yılları arasında Osmanlı İmparatorluğu'nun tümünün kapitalist dünya ekonomisine katıldığını belirtir. 1815'e gelindiğinde Osmanlı'nın sistem içindeki konumu çevreyle merkez arasında bir yerde iken, sonraki 60 yıl içinde dünya ekonomisinin merkez ülkeleriyle Osmanlı arasında bir dizi siyasi ve iktisadi güç ilişkilerinin kurulması sonucunda Osmanlı İmparatorluğu bir periferi haline geldi. Dünya sistemine yeni katılan bölgeler ekonomik, siyasal ve askeri baskı altında serbest ticaret prensiplerini kabul etmek zorunda bırakıldılar. 1838 Baltalimanı Antlaşmasını takiben Osmanlı kısa sürede tam bir serbest ticaret bölgesi haline geldi (Kasaba, 1993: 35-40; Keyder, 2003: 45).

Batı'yla ticaretin artması, bu ticari faaliyetin düzenini sağlayacak kurumsal bağlam meselesini ve dolayısıyla din ile hukukun ayrılması bağlamında sekülerleşmeyi gündeme getirdi. Avrupalı elitlerin ve devletlerin beklentisi sözleşmelerin uygulanmasını mümkün kılacak hukuki yapının tesisi idi. Bunun için iki yol vardı; birincisi toplumun biri, bir ayrıcalıklar ve muafiyetler sistemi yoluyla Osmanlı devletinin müdahalesi dışında kalan iki ayrı parça halinde yönetilmesi, ikincisi hukuki ve kurumsal yapının tamamen değişmesi ve modernleşmesi. Avrupalılar her iki yol için de bastırdılar. İkinci yolun temeli Tanzimat reformları ile atıldı (Keyder, 2003: 36).

Avrupa Uyumu'na kabul edilen ve İngiltere'nin de yardımıyla toprak bütünlüğünü koruyan Osmanlı'nın Tanzimat reformlarını gerçekleştirmesinde İngiltere'nin baskısı esas rolü oynamışsa da, Tanzimat siyasetinin merkezciliğin

[33] İnalcık tüccarların ve sarrafların/bankerlerin gayrimüslimlerden oluştuğu, Müslümanların yalnızca askerlik ve yöneticilik yaptığı şeklindeki yaygın yanlışı düzeltir. 18. yüzyıla kadar Müslümanlar da bu alanlarda en az gayrimüslimler kadar çok sayıda ve aktifti. Faiz yasak değildi, yalnızca belli bir oranın üstüne çıkmaması için kontrol ediliyordu ve bunun yanısıra sarraflar İstanbul'un ve ordunun ihtiyacı için sabit fiyattan et arz etmek gibi bazı bedeller ödüyordu (İnalcık, 1969: 138-39).

aşınmasına bir yanıt olarak Osmanlı'ya da cazip geldiği öne sürülebilir. Bürokrasi bu dönemde eyalet meclisleri ve çeşitli devlet görevleri vermek yoluyla yerel eşrafı Osmanlı yönetiminin resmi hiyerarşisi içine çekmeye çalışmıştır. Yeni dönemin ihtiyaçları uyarınca 1840'da yeni bir ceza yasası, 1858'de arazi yasası çıkarıldı, 1860'da ilk bütçe yapıldı, 1869-76 arasında Mecelle yayınlandı. Arazi yasası, toprakta küçük köylü mülkiyetini -büyümemesi için açık sınırlamalar getirerek- tanıyordu (İnalcık, 2006: 114-116; Kasaba, 1993: 45-48). Tüm bu gelişmeler bir "İslam devletinin" sınırlarını fazla zorlayan gelişmelerdi ve İslamcı tepkilere de yol açacaktı.

Merkantilist engellerin kaldırılması, yeni altın yataklarının keşfi, iletişim ve ulaşım ağının genişlemesi, yaygın bir savaş çıkmaması gibi nedenler dolayısıyla 1840'larla 1870'ler arasında dünya ekonomisi önemli ölçüde büyüdü. Bu büyümeye koşut olarak Osmanlı ihracatı da önemli ölçüde arttı. Özellikle Batı Anadolu, Osmanlı ile dünya pazarları arasındaki trafiğin merkeziydi[34] (Kasaba, 1993: 42, 75-80). Batı Anadolu'da gayrimüslim tüccarlar zenginleşirken; transit, yerel ve bölgelerarası ticaretten kazanç sağlayan klasik dönem tüccarları, vilayetlerdeki hükümet temsilcileri ve ayanlar güç kaybediyordu. "Osmanlı İmparatorluğu'nun dünya ekonomik sistemiyle birleşmesiyle, klasik düzenin temelini oluşturan pazar dışı süreçler, kapitalist dünya sisteminin süreçleriyle tasfiye edildi. Yani Müslüman seçkinlerin varlık koşulları geniş ölçüde ortadan kalkmış oldu" (Kasaba, 1993: 88).

Bu yüzden, dünya ekonomisiyle birleşme döneminin başlangıcında Babıâli'nin güç kaybetmesiyle etkinliğini arttıran ayanlar, aynı sürecin sonunda güçlerini korumak için devletle kurdukları bağlara güvenmeye başladılar (Kasaba, 1993: 89). Devletçilik (ve bir süre sonra ulusçuluk) bu nedenle yerli Müslüman seçkinler için uygun bir siyasal tercih ve ideoloji olacak, bu nedenle önemli bir kısmı önce İttihatçı bloğun parçası ve sonradan da Kemalist projenin müttefiki haline geleceklerdi. Müslüman seçkinlerin bireyci bir sosyal yapı ve ademimerkeziyetçilik talep eden Prens Sabahattin'in yolu yerine merkeziyetçi ve millici kapitalistleşme yolunu seçmiş olması bu ekonomik süreçler incelenmeden anlaşılmaz kalmaktadır.

[34] En kalabalık grup Levantenler olmak üzere İzmir'de 1880'lerde gayrimüslimler nüfusun yarıdan çoğunu oluşturuyordu. Canlı ve renkli bir kültürel yaşam hâkimdi (Kasaba, 1993: 84). Aynı dönemde İstanbul'da da nüfusun 540.000 olduğu, bunun 200.000'inin Müslüman olduğu sanılmaktadır (Tekeli ve İlkin, 1999: 64-65). İstanbul ve İzmir'in kozmopolit yapısının bu kentlerde 19. yüzyılda seküler bir toplumsal dokunun gelişmeye başlamasında önemli bir rol oynadığı düşünülebilir.

Büyük “l” ile Liberalizm bir ülkede kapitalizmin gelişmesinde çoğu zaman en uygun ideoloji olmamıştır.

Kasaba’ya göre şer’i yasaların katı uygulanışı da Müslümanların konumunu toprakla ilgili konularda zayıflatan bir etkendi. Bu yüzden Müslüman ailelerin mülklerini vakıf olarak adamaları yaygın bir tutumdu. Bu uygulama, birikim yapmaya olanak tanımayan Osmanlı hukuk sistemi ve mülkiyet düzeninde bir boşluk yaratıyordu. Vakıflar Müslüman toplumunda sermaye birikimi meselesinde özel bir yere sahiptir. Vakıf, gelir getiren bir yatırım (tarımsal üretim, kira getiren bir bina, kervansaray, hamam, dükkân, nakit paranın faizi vs.) ile bunun tahsis edileceği hayır amacından oluşur. Vakfın vakfiye belgesinde belirlenen şartları değiştirilemez ve dokunulamaz. Amaç “Allah rızası için yapılan bir hayır” ise de, pratikte çoğu vakıf bireylerin yararına işlemiştir. Vakıflar ayrıca mülklerin vergilendirilmesini kısıtlıyor ve de sahipleri ölen mülkler şeriat hukukuna göre paylaştırıldığında ortaya çıkan, büyük toprakların parçalanarak verimsiz hale gelmesi durumuna karşı gelecek kuşaklar için mülk veya paranın verimli bir biçimde kullanılmasını sağlıyordu (İnalcık, 1969: 132-35; Kasaba, 1993: 89; Keyder, 2003: 49). Şu halde, İslam hukukunda öteden beri var olan vakıflar yoluyla üst sınıflar mülklerini devletten korumaya ve birikim yapmaya çalışmışlardır. Kapitalizm çağına geçişle birlikte korunacak meblağların vakfın sınırlarına sığmamaya başlamasıyla Müslüman seçkinlerin çağdaş bir mülkiyet rejimine daha sıcak bakar hale gelmeleri olasıdır.

1838 Antlaşması, tekeller yoluyla ihracat yasağı uygulayan Osmanlı’nın bu politikasının sona erdirilmesi ve Osmanlı ürünlerinin sisteme daha yoğun bir şekilde girişi anlamına geliyordu. Öte yandan ticaret tekellerinin kaldırılmasıyla birlikte Osmanlı ile ticaretin “doğal” sınırlarının mevcut tarımsal yapı nedeniyle o kadar da geniş olmadığı görüldü. Bağımsız köylülüğün güçlü varlığı nedeniyle tek ürüne ve yoğun emek sömürüsüne dayalı plantasyon ekonomisi mümkün değildi. Bazı bölgelerde tarımda ücretli emek ortaya çıktıysa da ortakçılık yaygın olmaya devam etti. Cazip ihraç mal fiyatları bağımsız köylüyü pazar için üretime yönlendirebilirdi ancak bunun için uzun bir zamana ve krizsiz bir dünya ekonomisine ihtiyaç vardı (Keyder, 2003: 46-47; Quataert, 2004). Öte yandan ticaret hacmindeki var olan artış da, büyük ölçüde, zaten pazarlanmakta olan hammadde fazlalarının yerel pazarlar yerine dış pazarlara yöneltilmesiyle sağlanmıştı. Bu yön değiştirme şehirlerdeki

imalatta, köy zanaatlarında ve yerli sanayide işsizliğe yol açtı. Toplumsal işbölümündeki değişme, işsizlik ve onun yarattığı kargaşa ve toplumsal çözülme de 19. yüzyıldaki sosyal ve siyasal mücadeleler üzerinde etki yapmıştır (Keyder, 2003: 48).

Osmanlı'nın kapitalizmle bütünleşme süreci başka çevre ülkelerde yaşananlarla büyük benzerlikler göstermektedir. Özgül olan, "bu yeniden yapılanmanın beraberinde getirdiği sınıf çatışmasının, dinî ve etnik farklarla da belirlenmesiydi." Zira statüsü ilk elden tehlikeye düşen sınıf tekel haklarını kaybeden Müslüman zanaatkâr ve tüccarlar iken ayrıcalıklar kazanarak ticaret hacmindeki artışın büyük bölümünden yararlanan ve zenginleşen gayrimüslimler oldu. Bürokrasi, 1850'lerden itibaren, yerlerinden edilmiş geleneksel toplumsal gruplar karşısında kararsız bir durumda kaldı; "sonunda bürokrasi güdümünde bir toplumsal değişme süreci başlatıldığında, geleneksel toplumsal grupların nezdindeki meşruluğun korunabilmesi için, Müslüman tüccarlar ve imalatçılar karşısındaki kararsız tutumunun netleştirilmesi gerekecekti." Düyunu Umumiye idaresi bürokrasi üzerinde netleştirici bir ideolojik etki yapacak; bunlar geleneksel sınıfların Avrupa etkisi karşısındaki hoşnutsuzluğunu benimsemek zorunda kalacaktı (Keyder, 2003: 50-53, 61).

Keyder'in "devlet sınıfı" adını verdiği bürokrasinin ikili bir niteliği vardı; bir yandan devletin memurları olarak sistemin kurumsal ve ideolojik yeniden üretimini sağlamak zorundaydılar, diğer yandan bu sistemdeki iktisadi artığın bir kısmı üzerinde hak iddiası bulunan bir çıkar grubuydular. Sistemin istikrarlı ve güçlü olduğu dönemlerde bu iki nitelik ve onların gerekleri birbiriyle çatışmazken, sistem tehlikeye düştüğünde bürokrasinin çıkar endişeleri geleneksel düzenin çeşitli öğelerini ve hatta bir bütün olarak işleyişini koruma kaygısına baskın çıkabilirdi. Nitekim özellikle imparatorluğun dış ilişkileriyle uğraştığı için devlet gücüne ilişkin nispeten daha laik görüşlere sahip olan sivil bürokrasi, Avrupa modelleri çerçevesinde bir reformizme girişirken "sınıfsal ayrıcalığını gözeten bir reformizm biçimini benimsedi." Zaten fazla hareket serbestliği kalmamıştı; olan serbestliği de, özellikle periferileşmeden sonra, dünya sistemi içindeki rekabet ve çatışmalara borçluydu (Keyder, 2003: 40-44).

Fatma Müge Göçek yeni Batılı eğitim kurumlarında yetişen kuşağı da bir Osmanlı burjuvazisinin gelişimi açısından değerlendirmiştir. Yeni kurulan okullarda elde edilen kültürel sermayenin önemine özellikle dikkat çeker. Bu grup kendilerini halkın geri kalanından ayıran yeni bir değerler manzumesi ve profesyonellik duygusu kazanmış, aralarında kilit makamlara ulaşmak için istifade ettikleri bir "uhuvvet" (kardeşlik) bağı kurmuş ve bir "nesil" meydana getirmişlerdir. Artan ticaret imkânları ve Batılı eğitim sonucu elde ettikleri bilgi ve beceriler onlara Osmanlı toplumu içinde sultandan bağımsız bir toplumsal konum belirleme olanağı vermiştir (Göçek, 1999: 178-81).

Kapitalist dünya ekonomisinin büyümesi 1870'lere gelindiğinde durmuştu. 1873-96 dönemi büyük bir bunalım dönemidir. Bunalım nedeniyle korumacılık yaygınlaşıyor, dünya pazarı parçalanıyor, yatırımcılar ve finans kurumları birikmiş fonlarını aktaracak yeni kanallar bulamıyorlardı. Mali sermayenin bunalımı aşmak üzere devlet yapılarıyla işbirliğine gitmesi sonucu Avrupa'da bir yandan ulusal endüstriler gelişirken, diğer yandan gelişen sanayiler için yeni pazarlar ve hammadde kaynakları bulmak amacıyla emperyalist genişleme siyaseti izlenmeye başlandı (Kasaba, 1993: 91). Osmanlı sarayı daha önce İstanbul'daki bankerlerden borç alırken, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren büyük devletlerden borç almaya başladı. "Borç verenler açısından ise, Osmanlı Hükümetine kredi açmak, ülkedeki adem-i merkeziyetçi eğilimlere karşı merkezi destekleme kararını pekiştiriyordu. Böylece merkez toprak bütünlüğünü koruma yeteneğini kazandığı gibi, kurumsal ve maddi yatırımları kendisi üstlenebilecek veya yabancı sermaye tarafından yapılan büyük yatırımları garanti edebilecekti" (Keyder, 2003: 56-57).

Keyder'in "borç emperyalizmi" olarak adlandırdığı bu süreçte devletlerarası rekabetin keskinliği Osmanlı'nın bir kez daha siyasal yaşamını sürdürebilmesini sağladı. II. Abdülhamit döneminde uluslararası mali sermaye ile işbirliği yapan Osmanlı bürokrasisi resmen bağımsız olmasına karşın, Duyun-u Umumiye idaresi altında hareket ve karar yeteneği önemli ölçüde sınırlanmıştı. Duyun-u Umumiye bazı devlet gelirlerini yönetmekle kalmıyor, hükümetle yabancı yatırımcılar arasında aracılık görevini de üstleniyordu. Demiryolları üzerinden Almanya, İngiltere ve Fransa'nın ticaret-nüfuz alanları gelişiyordu. Buna karşılık gayrimüslim aracıların ekonomik ve siyasal etkinliklerinin bir bölümünü yitirdiklerini görürüz (Berkes,

2006: 364-6; Kasaba, 1993: 93-98; Keyder, 2003: 60). Bu noktada Kasaba'nın şu saptaması önemlidir:

> *"19. yüzyıl sonundaki ve 20. yüzyıl başındaki bürokratik merkeziyetçilik, Osmanlı döneminin mirası olmaktan çok, merkez sermaye ve devletleri tarafından imparatorluğa dayatılan ve kurumlaştırılan bir durumdur. İmparatorluğun son ve Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde sivil toplumun zayıf olması Osmanlı İmparatorluğu'nun klasik kurumları üstünde yükselen Yakın Doğu kültürünün mirası olmaktan çok, kapitalist dünya ekonomisinin gelişimine bağlı konjonktürel bir gelişmedir."* (Kasaba, 1993: 98)

Şüphesiz Kazancıgil'in belirttiği gibi Osmanlı'nın dünya sistemine katılma dinamiklerinin dışında Osmanlı tarihi, toplumsal sınıflar ve ideolojilerin özel etkilerine de bakmak gerekir (Kazancıgil, 1997: 40) ancak örneğin II. Abdülhamit ve ardından gelen İttihatçı ve Kemalist dönemlerin "güçlü devlet"inin klasik Osmanlı'nın patrimonyal devletiyle aynı şey olmadığını ve bu farklılaşmada iktisadi faktörlerin rolünü de görmek gerekir. Dünya kapitalizmine katılma süreci devletin sivil toplumdan bağımsızlığını sınırlandırmıştır. Bir diğer deyişle, yeni güçlü devlet Osmanlı'nın eski "pazar ilişkilerinin üstünde" devleti değil, pazar ilişkilerinin bir parçası ve düzenleyicisi olarak devlettir[35]. Wallerstein'in belirttiği, belirli toplumsal gruplar lehine pazar kısıtlamalarının oluşturulmasında devletin en uygun kurumsal aracı olduğu ortaya çıkmıştır (Kazancıgil, 1997: 39, 48).

3.1.4. Hukuk ve Bilgi Yapılarının Dönüşümü Açısından 19. Yüzyıl Reformları

3.1.4.1. II. Mahmut Dönemi Reformları (1808-1839)

Berkes'e göre 1798-1807 yenileşme hareketinin başarısızlığı, çağdaşlaşma sorununu artık askerî yenileşme işi olmaktan çıkartıp eski rejimin yerini alacak başka bir rejimin temelini aramak sorunu haline getirdi. Bundan sonra yeni bir siyasal

[35] Polanyi'nin (2010) 19. yüzyıl kapitalizmini incelediği Büyük Dönüşüm kitabında vurguladığı gibi "serbest piyasa ekonomisi" liberallerin öne sürdüğü gibi kendiliğinden bir yapı değil, müdahaleci ve düzenleyici bir devlete her aşamada ihtiyaç duyan, inşa edilmiş bir şeydi. Devlet piyasa ekonomisinin işleyişi için gerekli yasal ve kurumsal ortamı yaratırken, piyasa ekonomisinin zorunlu olarak ortaya çıkaracağı toplumsal gerilimleri yatıştıracak düzenlemeler yaparak onun yeniden üretimini de sağlamaktaydı. Bu bağlamda, "kendi kurallarına göre işleyen piyasa" bir ütopya ise minimal devleti idealleştirerek kurulmuş sosyolojik argüman ve teorilere de şüpheyle yaklaşmak gerekir.

sistem arayışında üç ana yol –İslam devleti, merkez-taşra uzlaşması, bürokratik mutlak monarşi- Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar çeşitli kişilerce savunulacak ve çeşitli düzeylerde uygulanacaktı (Berkes, 2006: 134; 169). 1812'de Sırbistan'ın, 1821'de Yunanistan'ın bağımsızlığını kazanması parçalanmayı gerçek bir sorun haline getirecek ve Osmanlı tebaasının bir arada tutulması yüzyılın temel gündemi olacaktı.

1808'de iktidara gelen Sultan II. Mahmut değişik zamanlarda ve değişen ölçülerde sözü edilen üç yolu da denedi. Örneğin hilafeti kullanarak hem Bektaşi yeniçeriliğine, hem de derebeyliğe karşı mutlak monarşiyi sağlamak siyaseti izledi. Ulemayı ve Bektaşi olmayan tarikatları kendi tarafına alırken Bektaşilerin yeniçerilerle birleşerek devlete ve dine karşı ihanette bulunduğunu öne sürüyordu[36]. Böylece elde ettiği güçle 1826'da Yeniçeri Ocağını kaldırmış ve "mutlakıyetçi aydın monarşisi" dönemini açmıştır. Şeyhülislama değişim çabasını destekleyen ve meşrulaştıran hadisler bulmasını emretmiş olması ilginçtir. Modern ordudan nüfus sayımına, bakanlıkların kurulmasından posta teşkilatına, zorunlu ilköğretimden ilk resmi gazeteye bir dizi politikası nedeniyle modern devletin temellerinin onun döneminde atıldığı söylenmektedir. Sadrazam ve şeyhülislamın yetkilerini törpüleyen, Evkaf Nezaretini kurarak vakıf gelirlerinin bir kısmını devlet harcamalarında kullanmaya başlayan II. Mahmut 1830'larda görünüş ve tutumuyla da "gâvur padişah" olarak adlandırılmaya başladı (Berkes, 2006: 146-147; 160-162; Karpat, 2010: 250).

Yeni ordunun kurulmasını takiben subay ihtiyacını karşılamak için eğitimin önemi arttı. 1827 yılından itibaren Paris'e, Viyana'ya ve Londra'ya öğrenciler

---

[36] Halid Bağdadî liderliğinde Nakşibendi tarikatı 19. yüzyıl başında Anadolu'da geniş bir etki sahasına ulaşmıştı. II. Mahmud döneminde şeyhülislam dâhil olmak üzere ulemanın önemli isimleri tarikata katıldı. Bu etki sultanı korkutup zaman zaman tarikata karşı sert tedbirler almaya ittiyse de bir savaş halini almadı, hatta Yeniçeri ocağının kaldırılması ve Bektaşilerin etkinliğinin azaltılmasında kullanıldı. Tarikat, devletin aşiretler arası sorunlar ve çatışmalara müdahale edemediği bir dönemde yayıldı ve İslam kültür unsurlarının yeni bir zeminde gelişmesine neden oldu (Mardin, 2011: 183-86).

Merkezi devletin Sufi tarikatlarla ilişkisinin gerilimli olması, tarikatların imparatorluktaki merkezkaç güçleri harekete geçirerek politik bir rol oynama potansiyelinden kaynaklanmaktadır. Tanzimat döneminin siyasi çalkantıları ve yarattığı boşluklardan çekinen devletin tarikatları kontrol altında tutma eğilimi bu dönemde daha da büyüyecek; yasaklamaktan himaye etmeye uzanan bir yelpazede politikalar izlenecekti (Cizre Sakallıoğlu, 1996: 233).

Öte yandan, 19. yüzyılda merkezi devleti güçlendirmek için yapılan reformlar sonucu devlet içindeki ağırlığı azalan ulema da heterodoks halk İslamıyla işbirliği yapma yolunu tutacak, bu da ileride cumhuriyetçilerin tarikatları baskılamak siyasetinin temel nedenini oluşturacaktı (Cizre Sakallıoğlu, 1996: 232-33).

gönderildi. Aynı yıl ordunun hekim gereksinimini karşılamak için Tıbbiye (Tıbbhane-i Âmire), 1835 yılında ise Harbiye (Mekteb-i Ulûm-i Harbiye) açıldı. İlköğretim sistemi bulunmadığından Harbiye'de eğitim okuma-yazmadan başlıyordu. Enderun 1833 yılında kapatıldı ve yeni kurulan nezaretler bünyesindeki tercüme odaları ve bazı sivil okullar Enderun'un işlevini kısmen üstlendi. Açılan ilk yeni sivil okullar, devlet memuru ve tercüman yetiştirme amacını taşıyan Mekteb-i Maarif-i Adliye ve Mekteb-i Ulum-u Edebiye idi. Zira Sırp ve Yunan isyanlarının etkisiyle gayrimüslimlere artık güvenilmemesi neticesinde, daha önceden gayrimüslimlerden oluşan tercümanlar Müslümanlardan seçilmeye başlanmıştı (Göçek, 1999: 155; Lewis, 2004: 86-89).

II. Mahmut'un 1824'te yayınladığı fermanda ana babaların çocukları 5-6 yaşına varınca sıbyan mektebi[37] yerine usta yanına verdikleri, çocukların bilgisiz (İslamlığın şartlarını bilmeden) büyüdüğü söyleniyor ve işyerlerine tahsil görmemiş çocukların alınmaması, bunlardan halen çırak olanların da mektebe devamının sağlanması buyruluyordu. Bunu klasik dinsel çerçevede dahi ilköğretimin zorunlu hale getirilmesi saymak zordur, zira İstanbul'la sınırlı tutulduğu gibi denetimi de yapılmamıştır. 1838'de sıbyan sınıflarını (iptidai) da kapsayan rüşdiye okullarının açılması önemli bir gelişmedir. İlk kez medreselere alternatif bir sivil örgün eğitim kurumu açılmış ve din eğitimi ağırlığını sürdürse de ilk kez Türkçe, hesap ve coğrafya dersleri okula girmiştir. İlmiye tarafından kontrol altına alınmasın diye 1839'da kurulan bir Mekatib-i Rüşdiye Nezareti'ne bağlanmışlardır. 1847'ye dek sayısı ikinin üzerine çıkamayan bu okulların yaygınlaşması ve gelişmesi ancak Tanzimat döneminde başlayacaktır (Sakaoğlu, 2003: 58-62; Tekeli ve İlkin, 1999: 62-63).

Öte yandan Cumhuriyet dönemine kadar, hatta belki Cumhuriyet döneminde de, yükseköğretim her zaman ilk ve orta öğretimden daha fazla önemsenen ve yatırım yapılan alan olacaktır. II. Mahmut reformlarının önemi, yeni okullar yoluyla yüksek öğretimin dinin alanından hızla çıkmaya başlaması ve yeni bir bilgi anlayışının temelinin atılmış olmasında yatmaktadır (Berkes, 2006: 203-207).

[37] Osmanlı'da devletin ihtiyaç duyduğu kadrolar medreseler ve Enderun'da yetişirken bir halk eğitimi sistemi yoktu. Kadim bir kurum olarak "sıbyan mektebi" denilen mahalle mektepleri bulunmaktaydı. Devletin 19. yüzyıl ortalarına kadar herhangi bir ilgi ve müdahalesinin olmadığı bu mektepler, "hoca" denilen kişilerin Kuran okumayı ve ibadetleri öğrettikleri tek odalı mekânlardı ve hocanın geçimi vakıf ya da veliler tarafından karşılanıyordu (Sakaoğlu, 2003: 12).

Meclis-i Umûr-ı Nafıa'nın 1838 tarihli bir raporunda dünyevi bilgi-dinsel bilgi ayrımı üzerinden bu yeni bilgi anlayışı ve yeni ruhun izleri çok açık şekilde okunmaktadır:

> *"Bütün sanatlar ve hirfetler [zanaatlar] bilim ile meydana gelir. Dinsel bilgiler insanı ahrette kurtuluşa hazırlayan bilgiler olduğu halde, fenler insanoğlunun dünyadaki hayatının gelişmesine yarar. Örneğin, astronomi bilimi denizlerdeki gemilerin seferlerini kolaylaştırmaya, ticareti geliştirmeye yarar. Matematik bilimi savaş işlerinin, militer idarenin düzenlenmesini sağlar. Buhar gibi yeni ve yararlı araçların sanat ve hirfetlerin yapımında getirdiği kolaylıklar hep çağdaş bilimlerin ürünüdür."* (Mardin, 2011: 30-31)

3.1.4.2. Tanzimat Reformları ve Hukuk Sisteminde Değişmeler

II. Mahmut'un 1839'daki ölümü ve tahta 17 yaşındaki Abdülmecit'in çıkmasıyla sultanın ağırlığı azalıp hükümetin rolü arttı, sadrazamlık yeniden diriltildi. Osmanlı'nın serbest ticarete açıldığı bu süreçte yabancı elçiliklerin belirleyiciliği de artmıştı. II. Mahmut döneminde de gündemde olan reform kanunlarını hazırlamak üzere Yüksek Tanzimat Meclisi kuruldu ve 3 Kasım 1839'da Tanzimat Fermanı ilan edildi. Ferman tüm Osmanlı tebaasının can, mal ve namusunun güvence altına alındığını, iltizam yerine adaletli bir vergi sisteminin uygulanacağını, herkesin açık ve adil yargılama hakkına sahip olduğunu ve yargısız ceza verilemeyeceğini, askerliğin herkes için bir vatan görevi olup ziraat ve ticareti aksatmayacak şekilde adil esaslara bağlandığını, mülkiyet ve miras hakkına aykırı bir uygulama olan müsaderenin yasaklandığını, tüm bu haklardan din ayrımı olmaksızın tüm tebaanın faydalanacağını ilan etti (Berkes, 2006: 218-9; Gözler, 2000: 3-12; Lewis, 2004: 107-110).

Tanzimat Fermanı laik bir nitelik taşısa da adalet ve hukuk sisteminin laikleştirilmeye başlaması hemen olmadı. 1847 yılında eşit sayıda yabancı ve Osmanlı yargıcından oluşan ve İslamî olmaktan çok Avrupa yargılama usullerine uygun karma hukuk ve ceza mahkemeleri kuruldu. 1850'de daha köklü bir adım atılarak, Fransız Ticaret Kanunu esas alan bir Ticaret Kanunnamesi çıkarıldı. İlk kanunlaştırma faaliyetinin ticarete ilişkin olması kapitalistleşme sürecinin temel dinamiğini ticaretin oluşturduğu göz önüne alındığında beklenen bir durumdur. 1852'de Fransa Ceza Kanunu'ndan uyarlanan ama İslam hukukundaki kısas hakkını

muhafaza eden bir Ceza Kanunnamesi ilan edildi. Şeriattan bağımsız bir ceza hukuku oluşturma çabaları, pek çok alanda olduğu gibi hukuk alanında da nihai olarak ancak cumhuriyet rejiminde çözülecek bir ikilik durumunu başlattı. 18 Şubat 1856'da yabancı elçilerin baskısı altında Islahat Fermanı ilan edildi ve tüm dinlerden Osmanlı tebaasının eşit olduğu yinelendi (Jäschke, 1972: 11-12; Lewis, 2004: 114).

1858'de önceki bölümde sözü edilen Arazi Kanunnamesi ve yeni bir ceza kanunnamesi çıkarılırken 1860'ta ticaret mahkemeleri yeniden düzenlendi. 1861 ve 1863'te Fransa'dan yeni ticaret ve deniz ticareti kanunları uyarlandı. Bundan sonra medeni hukukta kodifikasyon gündeme geldi. Adliye Nazırı Ahmet Cevdet Paşa başkanlığında bir düzenleme komisyonu görevlendirildi. Mecelle Cemiyeti ve Cemiyet-i İlmiye de bunun iş için çalışacak ve fetvahanenin içtihatlarına sabit ve değişmez bir görünüm verilecekti. Sadrazam Ali Paşa Sultan Abdülaziz'e 1868'de bir reform tasarısı sunarak Fransız Medeni Kanunu'nun tercüme edilmesi ve uygulanmasını önerdiyse de Abdülaziz ulemanın daha fazla etkisinde kaldı ve şekil açısından modern ancak İslam fıkhı esaslarına ve Hanefi mezhebi hükümlerine uygun bir medeni kanun hazırlandı. Ülken'e göre bu sürecin daha önce medrese dışına çıkamamış olan İslami ilimlerin Türkçeleşmesi ve yayılmasını sağladığı için İslamcılığın da kuvvetlenmesine hizmet etmesi gibi bir sonucu da olmuştur (Berkes, 2006: 228; Lewis, 2004: 122; Ülken, 2005: 49).

Tüm bu hukuk reformlarının yanında artık hükümet yapısında reform fikri de doğmaya başlamıştır. İlk kez Sadık Rıfat Paşa'nın *Avrupa'nın Ahvâline Dair* adlı 1858 tarihli risalesinde Avrupa'nın insan haklarına saygı, hukuk devleti gibi özelliklerine vurgu yapıldığını görürüz. O, Batı medeniyetini diğerlerinden ayıran temel özelliğin bir zihniyet meselesi olduğunu ilk sezen devlet adamlarındandır. Ona göre kalkınma davasının temeli, insanın doğal haklarını ve ihtiyaçlarını merkeze koyan Avrupalı rasyonel yönetim anlayışına sahip olmaktır ve bu da ancak eğitim yoluyla mümkündür (Kafadar, 2000: 106; Kaygı, 1992: 53-55).

1860'larda ortaya çıkan anayasacı-parlamentocu hareketler bu Avrupa'yı örnek alma bakış açısına açıkça sahip olsalar da bir taraftan da Avrupa'ya ve Avrupa'yla bütünleşme sürecinde gayrimüslimlerle müslümanlar arasında oluşan ekonomik uçuruma dair artan hoşnutsuzluğu yansıtan İslami bir söylemleri de vardı. 1865'te İstanbul'da gizlice kurulan Yeni Osmanlılar cemiyetinin üyeleri Tanzimat

okullarında yetişmiş, kimisi Fransa'da okumuş gençlerdi. Amaçları meşruti bir rejimi padişaha kabul ettirmek olup gazetecilik ve edebiyat temel faaliyetleri idi (Kafadar, 2000: 130-31). Önde gelen isimleri arasında Şinasi, Ziya Paşa, Namık Kemal ve Ali Suavi'nin bulunduğu Yeni Osmanlılar, Tanzimat reformcularından farklı olarak geleneksel İslami değerlere daha bağlıydılar. Batı liberal geleneğinin önemli unsurlarını içine alan ancak insana, topluma ve devlete ilişkin temel İslami inançlarla temellendirilen bir politik ideoloji geliştirmeye çalıştılar (Kazamias, 1966: 75-78). Çünkü "Osmanlı batılılaşması, varlığını sürdürmeye dönük savunmacı bir batılılaşmadır" (Tekeli ve İlkin, 1999: 54). Bu hareketin reformcu ama periferileşmeye tepki olarak Batı değerlerine karşı geleneksel değerleri öne çıkaran politik hattı, ilgili bölümde tartışılacağı üzere, Osmanlı'da seküler ahlak anlayışının sınırlı kalmasının temel nedeni olacaktır.

3.1.4.3. Yeni Bilgi Yapıları ve Eğitim Kurumları

Osmanlı bürokratı ve elçisi Mustafa Sami'nin 1840 tarihli *Avrupa Risalesi*'nde artık Avrupa bilimine yalnız askerî değil, diğer sosyal sonuçları açısından da övgüyle yaklaşılmaya başlandığı görülür. Mustafa Sami, Osmanlı'da yayıldığı takdirde ülkeyi bayındır kılacak bu bilimin dini ilimlerle karıştırılmaması için bunların matematik, mantık, astronomi, tıp, mekanik, kimya, tarih vs. olduklarını vurgulamıştır. Ona göre, bu pozitif bilimlerin gelişmesi desteklenir ve yaygın bir eğitim hareketiyle aydınlanma sağlanırsa, ilerleme için gerekli bilgiler konusunda Avrupa'ya muhtaç olunmayacaktır (Kafadar, 2000: 106; Kaygı, 1992: 50-53).

Rasyonel ve bilimsel bilgi ve Fransız Aydınlanması fikirleri büyük ölçüde Mühendishane, Tıbbiye, Harbiye gibi yeni açılan askerî okullar yoluyla ülkeye girmiştir. Bu süreçte Osmanlı'nın Batı ile kültürel temaslarının ilk, sürekli ve en etkili penceresi Fransa olmuştur. Bu yeni okullardaki yabancı ve yerli eğitimciler gerek öğretim faaliyetleriyle gerekse çeviri ve eserleriyle yeni bir bilgi anlayışının yaygınlaşmasında etkili olmuşlardır (Kafadar, 2000: 113). Öte yandan "Mektep", Medrese'ye karşı ne politik ne felsefi bir karşıtlık ve saldırı içinde olmamıştır. Bir yenilik için ulemanın fetvası aranmıştır. Taraflar birbirleriyle bilim alanında doğrudan mücadele etmemişler ama onların yetiştirdikleri kişilerin zihniyetleri 19.

yüzyıl sonuna doğru pratikte karşı karşıya gelmeye başlamıştır (Tekeli ve İlkin, 1999: 126).

Bilim alanında gelişmenin ilk kurumsal hamlesi olarak 1851'de bilimler, dil ve edebiyatı teşvik etmek ve açılması planlanan Darülfünunun ders kitaplarını yazmak/çevirmek üzere, Fransız Akademisi örnek alınarak Encümen-i Dâniş kuruldu. Kuruluş gerekçelerini belirten lahiyada geleneksel bilimlerin değişen şartlarda yetersiz kaldıkları kabul ediliyor ve yabancı dillerden bilimsel eserlerin çevrilmesi gereğine vurgu yapılıyordu (Kafadar, 2000: 114). Başlıca ürünü, Ahmet Cevdet Paşa'nın hazırladığı Tarih-i Cevdet olan bu ilk resmî bilim topluluğu 1862'de dağılırken, 1861'de daha çok İngiliz "Royal Society" bilim topluluğunu model alan ve fenlere ağırlık veren özel Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye kurulmuştu. Münif Paşa'nın kurucularından olduğu cemiyet, Mecmua- i Fünûn adlı ilk bilim dergisini çıkararak Batı'daki bilimsel, teknik ve kültürel gelişmeleri aktarmayı hedefliyordu. Derginin dışındaki diğer önemli faaliyeti Darülfünun için yapılan binada halka açık konferanslar verilmesiydi; bunlardan ilki 1863'te fizik üzerineydi. Darülfünun'un ilk açılışı olarak da kabul edilen bu konferansları 400-500 kişilik kalabalıklar izlemiş; fiziğin dışında zooloji, botanik, jeoloji dersler verilmiştir. Kütüphane ve yabancı dil dersleri de sunan Cemiyet 1867'de kapandı. Cemiyet-i İlmiye ve Tercüme Cemiyeti gibi başka resmi ve özel kuruluşlar da bu dönemde bilimsel gelişmelerin tanıtılmasında rol üstlendi (Kafadar, 2000: 127-29; Tekeli ve İlkin, 1999: 70-71).

Darülfünun'un asıl kuruluşu ise gecikti. 1869'da çıkarılan eğitim kanununda nihayet "Hikmet ve Edebiyat", "İlm-i Hukuk" ve "Ulûm-i Tabiîye ve Riyâzîye" fakültelerinden oluşacak bir Darülfünun-ı Osmanî açılması öngörüldü. Darülfünun 1870'te açıldı. Açılışta Maarif Nazırı Safvet Paşa "bilimlerin tek tek her insan varlığının yaratılışını çeşit çeşit erdemlerle süslediğini, bir memleketin uygarlığı ve bayındırlığının da buna dayandığını" söylemiştir. Ancak özellikle İslam'da reform yanlısı Cemaleddin Afgani'nin[38] verdiği bir konferansta "peygamberlik bir sanattır" dediği ve fenleri dinin üstünde tuttuğu gerekçesiyle ulema Darülfünun'un üzerine gitmiş, devletin ilgi ve korumasını yitiren üniversite iki yıl içinde kapanmıştır.

[38] İslamın yenilenmesi konusunu ilk kez İranlı bir Şii olduğu sanılan Cemaleddin Afgani ve izleyicisi Muhammed Abduh ortaya atmıştır. Afgani'nin ana düşüncesi İslam'ın felsefe ve pozitif bilimlere karşıt olmadığıydı. Bu fikirlerin etkileri II. Meşrutiyet döneminde İslamcı dergilerde görülecekti (Mardin, 1998: 15-18).

1874'te Safvet Paşa'nın çabasıyla Galatasaray Sultanisi içinde Hukuk, Edebiyat ve Yol ve Köprü Mühendisliği şubeleri açıldıysa da ulemanın tepkileri üzerine 1881'de yeniden kapatıldığı sanılmaktadır (Kafadar, 2000: 139-40; Kaygı, 1992: 55-56; Sakaoğlu, 2003: 81; Tekeli ve İlkin, 1999: 72).

Kafadar'a göre Darülfünun tecrübesinin başarısızlıkla sonuçlanmasının ardında yeterli öğrenci, hoca, kitap vs. bulunamaması kadar, "bilimi bilim olarak algılama zihniyetinin yerleşmemesinin" de rolü vardır. Pozitif bilimlere programında yer vermeye başlayan medreselerden farklılaşamamış, yeni bir bilgi anlayışı etrafında yapılandırılmamıştır. Medreselerde tıp, astronomi, fizik, kimya gibi derslerin okutulmasının buralarda bilimsel eğitim verildiği anlamına gelmediği, zira İslam'ın insana, evrene ve bilgiye dair genel yaklaşımı çerçevesinde kaldığı gibi, Darülfünun'da da bilgi üretiminin tarihsel ve toplumsal bağlamı, dayandığı bilim felsefesi eskisinden fazla uzaklaşamamıştır. Oysa evrenin kutsal ve ahlaki bir kavranışını içeren İslami bilgi felsefesinin aksiyomları ile modern bilimin evrene ve bilmenin amacına dair aksiyomları çok farklıdır (Kafadar, 2000: 140-41; Şengül, 2009: 638-39). Batı bilimi transfer edilirken onun ayrılmaz bir parçası olan felsefesinden uzak durulmuştur. Gerek Darülfünun'da gerek Mülkiye'de ya felsefe dersi verecek hoca ve materyal bulunamamış ya da özellikle müfredata konmamıştır. Ancak II. Meşrutiyet döneminde felsefe dersleri kalıcı olmaya başlamıştır (Kafadar, 2000: 144-45).

Tekeli ve İlkin'e göre de yüksek öğretim sistemi büyük ölçüde Batı'daki gelişmeleri izleyici ve nakledici nitelikte olmuştur. Üstelik bu hızlı ve sistemli bir nakil de değildir. Laik, nesnel, akılcı bilginin toplumda yayılma süreci de bu yüzden çok yavaştır. Tercüme çabaları, Batı kültür ve bilimlerinin temel kaynaklarını aktarmaya dönük sistemli bir kampanya haline gelememiştir. Örneğin Bilimsel Devrim'in temel eserlerinden olan, Descartes'ın "Metod Hakkında Konuşma"sı 1895'e dek çevrilmemiştir. Batı felsefesi ve bilimiyle ilişkide olan az sayıda insan da çabalarını, kavrayışını derinleştirmek yerine Doğu bilimleriyle sentezleme işine yöneltmiş ve yüzeysel kalmaktan kurtulamamıştır (Tekeli ve İlkin, 1999: 125-26). Bilimle "ilim"in sınırlarının çizilmesi 1870'lerden itibaren gündeme gelmiş ancak bu din ile bilimin çelişkisi biçiminde değil, İslam dininin ilerlemeye engel olup olmadığı biçiminde yürütülmüştür. Bu sorunun genellikle içeriden değil dışarıdan, Batılı

oryantalistlerden gelmesi Batılılaşma yanlılarını bile savunmacı bir çizgiye itmiştir (Tekeli ve İlkin, 1999: 127). Ernest Renan'ın 1883'te Sorbonne'da verdiği "İslam ve Bilim" başlıklı konferansta sarf ettiği "Allah'ın, tahsili ve şahsî liyakati hesaba katmaksızın, ikbal ve iktidarı dilediği kimseye verdiğine iman ettiği için, Müslüman, öğrenime, bilime, Avrupa'nın fikir ve mâneviyatını teşkil eden her şeye karşı en derin bir horgörürlükle doludur." gibi ifadeler bir ideolojik katılaşma ve savunma psikolojisi yaratmıştır (Kara, 2012: 127).

Yine de Osmanlı'nın modernleşme/Batılılaşma sürecinde zamanla bilim, değerlerden bağımsız bir bilgi referansı olarak önem kazanmış ve bilime duyulan ilgi Osmanlı düşünce hayatının sekülerleşmesinde belirleyici rol oynamıştır. Mert sekülerleşmenin tarihi ile sekülarizmin tarihini birbirinden ayırır. Bir ideoloji olarak sekülarizmden ancak Jön Türk hareketinin gelişmesi ve hatta ideolojilerin kristalleştiği ve radikalleştiği 1908'den itibaren bahsedilebilir. Daha önce, bilimsel bilgi modern düşünceden soyutlanarak İslam'la uyumlulaştırılmaya çalışılmıştır (Mert, 1994a: 56-58).

Yeni bilgi yapılarının toplumsallaşması bağlamında, ilk ve ortaöğretimdeki gelişmelere de bakmak gerekir. 1845'ten itibaren askeri okulların orta kısımları ayrılarak askeri idadiler açıldı. 1855'te Paris'te Fransız öğretmenlerin çalıştığı bir askeri orta öğretim okulu (Mekteb-i Osmani) açıldı. 1847'de kurulan Mekâtib-i Umûmiye Nezareti'nden ilkokul ve rüştiyeleri yeniden düzenlemesi ve sivil bir yüksek öğretim kurumu (Darülfünun) açması bekleniyordu. Özellikle 1857'de Maarif Nezareti'nin kurulmasından sonra önemli adımlar atıldı. Safvet Paşa'nın uzun süren Maarif Nazırlığı döneminde ilkokul (sıbyan mektepleri veya daha sonraki adıyla mekatib-i iptidaiyye) programları düzenlendi ve orta öğretim (rüşdiye ve idadiler) yaygınlaştırıldı. 1858'den itibaren kızlar için de rüşdiyeler açılmaya başladı. Bununla birlikte Rüşdiye eğitiminin geniş kesimlere ulaştığını söylemek güçtür[39] (Kazamias, 1966: 56-60; Tekeli ve İlkin, 1999: 64-68).

1860'larda imparatorluk üzerindeki nüfuz mücadelesinin bir parçası olarak yabancı okullar kurulmaya başladı. 1863'te Robert Koleji'nin açılmasının karşı adımı olarak 1868'de Fransız kültürel ve siyasi etkisini yansıtan Mekteb-i Sultani

[39] 1874'te İstanbul'da 1800 civarı erkek, 300 civarı kız öğrencinin rüşdiyelerde okuduğu saptanmıştır. Bu tarihte İstanbul'un Müslüman nüfusunun 200.000 civarında olduğu düşünülmektedir (Tekeli ve İlkin, 1999: 64-65).

(Galatasaray Lisesi) kuruldu. 1867'de Fransız dışişleri, eğitim reformuna ilişkin bir proje sunmuştur. Eğitim Bakanı Duruy'nün bu raporu üzerinde durulmuş, ayrıca Sultan Abdülaziz de bizzat Fransız eğitim sistemini incelemiştir. 1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesiyle Fransız etkisi kurumsallaşır (Kafadar, 2000: 120-21). Duruy raporundan hareketle çıkarılan yasa, II. İmparatorluk dönemi Fransız milli eğitim sistemini örnek almıştır. Buna göre, kızlar için 6-10, erkekler için 7-11 yaşları arasında sıbyan mektebine devam zorunlu hale getirildi. Tüm vilayetlerde eğitim merkeze bağlı hale getirildi ve her idari birimin büyüklüğüne göre orada açılması gereken mektepler belirlendi. Köy ve mahallelerde sıbyan mektepleri, kasabalarda rüşdiyeler, 1000 üzeri haneli kasabalarda idadiler, vilayet merkezlerinde sultaniler açılacaktı. Halktan bir genel eğitim ianesi toplanacak ve okullar parasız eğitim sunacaktı. Ayrıca okullar tüm dinî gruplardan çocuklara açık olacaktı. Öğretim metotlarının yeniden düzenlenmesi, öğretmenlik ölçütlerinin netleştirilmesi, kız ve erkek öğretmen okullarının açılması da öngörülmüştü (Kazamias, 1966: 62-64; Şengül, 2009: 643; Tekeli ve İlkin, 1999: 67). İlkokullarda dört yıllık öğretim süresinde Kur'an, ilmihal (basit inanç ve ibadet kılavuzu), ahlak, yazı, hesap, Osmanlı tarihi, coğrafya ve ilm-i eşya (tabiat bilgisi) öğretilecekti. Kitle eğitimini yaygınlaştırmak değil, devletin ihtiyaçları uyarınca çağdaş yüksekokullara öğrenci sağlamak amacıyla düzenlenen ilk ve orta öğretim alanında dinselliğin kırıldığını iddia etmekse mümkün değildir (Berkes, 2006: 230-231; Jäschke, 1972: 82).

3.1.4.4. II. Abdülhamit Modernleşmesi - İslamcı Siyaset ve Sekülerleşme

II. Abdülhamit devrini (1876-1908) Tanzimat'ın devamı olarak görme eğilimi son yıllarda artmıştır. Şüphesiz I. Meşrutiyet, yani Kanun-i Esasi'nin kendisi 1839-1876 dönemi reformlarının bir devamıydı. Güçlü Babıâli bürokratlarının izdüşümünü kanunun mimarı Mithat Paşa'da, büyük devlet baskısının izdüşümünü Bulgar isyanı ve Balkanlardaki kriz gündemiyle toplanan İstanbul (Tersane) Konferansı ile aynı gün ilan edilmesinde bulmak mümkündür (Keyder, 2003: 75). Ayrıca Abdülhamit Tanzimat'ın hukuk reformlarını büyük ölçüde koruduğu ve okullaşmayı devam ettirdiği için modernleşme dizgesinin bir parçasıdır. Ancak meclisin feshedilmesinden 1908'e kadar sürecek olan II. Abdülhamit döneminde Saray'ın,

dünya ekonomik bunalımı ve uluslararası rekabetin kızışması nedeniyle daha baskıcı ve daha İslamcı bir siyaset izleme şansı bulmuş olması, onu hem Tanzimat döneminden farklılaştırmış hem de sonraki dönemin radikalizminin temellerini atmıştır.

Ulemanın çoğunluğu İslam'da demokrasi olmadığı, daha da önemlisi Hıristiyanların kanun koyucu olmasının kabul edilemez oluşu nedeniyle Kanun-i Esasi işine karşı çıkmıştı. Ancak meşveretin şeriatta yer aldığına dair ayetler öne sürülerek ve Kanun-i Esasi ideolojisi şu şekilde toparlanarak ulema ikna edilmişti: "Osmanlı şeriat uygulanmadığı için mutlakiyetçiliğe düşmüştü. Ümmeti temsil eden bir meclis kurulmalıydı. Gelir-gideri denetlemek, şeriat ve kanunların uygulanmasını sağlamak ve ülkenin çıkarlarına aykırı kanunların değiştirilmesini istemek görevlerini yüklenecekti. Kanun yapma ya da yürütme işi yine hükümdara aitti. O zaman bu sınırlı hakkın Müslüman olmayanlardan esirgenmesine gerek yoktur. Böylece Avrupa devletleri de karışamayacaktı. Kanun-i Esasi rejimi Avrupa taklidi değildi, şeriatı çağdaş ihtiyaçlara uygulamaktı" (Berkes, 2006: 321-28).

Mithat Paşa başkanlığında, içinde Ziya Paşa ve Namık Kemal'in de olduğu komisyon tarafından hazırlanan anayasa tasarısı Sultan Abdülhamit'in de revizyonundan geçtikten sonra 23 Aralık 1876'da ilan edildi. Başta Belçika kanunlarından ve ayrıca Fransız, Alman ve Mısır kanunlarından da etkilenerek hazırlanan Kanun-ı Esasi, Tanzimat'ın kanunlaştırma hareketinin Yeni Osmanlılar'ın fikir ve mücadeleleriyle derinleşen bir sonucu idi (Kafadar, 2000: 110). Ancak 1869'da Fuat Paşa'nın, 1871'de Ali Paşa'nın ölümü ve aynı sıralarda Tanzimat reformcularının hamisi ve rehberi olan Fransa'nın Almanya'ya yenilmesiyle zayıflayan Babıâli bürokrasisi güçlü bir sultan karşısında savunmasız kalmıştı. Gerek Abdülhamit'in revizyonları gerekse Yeni Osmanlı reformculuğunun sınırları nedeniyle hükümdar iradesine bağlı bir "şart" (*charte*) niteliği taşıyan, tanrısal egemenliğe dayanan, güçler ayrılığı ve denetim ilkelerini içermediği gibi halife-padişaha parlamentoyu kapatma, kanun hükmünde kararname çıkarma ve kanunu askıya alma yetkileri veren bu ilk anayasa girişiminin temelleri çürüktü. Nitekim Abdülhamit 13 Şubat 1878'de meclisi "erteledi" (Berkes, 2006: 333-36).

Abdülhamit'in 30 yıllık otokratik iktidarında İslamcılık Saray'ın resmi ideolojisi haline gelirken, Batı karşıtlığı, gelenekçilik, geçmiş altın çağ ideali

yükseldi. Padişah din yoluyla bağ kurduğu halka dayanarak gücünü korumayı hedefliyordu; aracısı ulemadan ziyade medrese öğrencileri, hafızlar, imamlar, şeyhler, üfürükçüler gibi yeni bir din adamı tipiydi. Halidiyye-Ziyaiyye tarikatının şeyhine sürekli akıl danışıyordu. Ticanî, Şazelî, Nakşibendî tarikatları da çok itibar kazanmıştı. Saray ve hükümet çevrelerinde herkes dindar gözükmeye dikkat ediyordu (Berkes, 2006: 344-50; Karpat, 2010: 227).

Halifeliğe yapılan vurgu artmıştı; halifelik sömürgeleşme yoluna giden Batı'ya ve Batılılaşmaya karşı çıkan kuvvetler için bir toplanma noktası olarak düşünülüyordu. Abdülhamit kurduğu istibdat rejiminin sürebilmesini, baskı aygıtlarının yanında, Batılılaşma sürecinin ekonomik kalkınmayı sağlayamamış oluşunun ilerleme düşüncesini değersizleştirip Müslümanların birliği düşüncesini güçlendirmesine borçlu idi. Müslümanların birliği düşüncesi Batıcı akımlara dahi sirayet etmişti. Seküler okullarda okumuş yeni entelijansiya 1870'lerde "Müslümanların yeni bir İslam birliği oluşturacak biçimde harekete geçirilmesi ve buradan ele geçecek dayanışmanın emperyalizme karşı kullanılması" amacıyla İslam'ı tartışmaya başlamış, İslam'da ilerleme ve çağdaşlaşmayı meşrulaştıracak argümanlar aramıştı (Berkes, 2006: 341-43; Lewis, 2004: 123; Mardin, 2011: 180-81). Bu durum reformcuların ruhuna işleyen ve Cumhuriyet dönemine kadar uzanan, Batı'ya şüpheyle yaklaşma ve dinin işlevselliği duygularının önemli bir kaynağı idi.

Sultan Abdülhamit döneminde Batı'yla iktisadi ilişkilerde başrolü yatırımlar oynadı; demiryolları, maden ocakları, gemiler, limanlar, karayolları vb. altyapı inşaatı muazzam şekilde büyüdü. Bayındırlık çalışmaları, yol inşaatları, belediye hizmetleri teknik eğitimi özendirirken, büyüyen bürokrasinin gereksindiği elemanlar için de Mülkiye, ticaret ve hukuk okulları, idadiler öne çıktı (Sakaoğlu, 2003: 97). Sultan bir yandan Tanzimat'ın devlet teşkilatını rasyonelleştirme ve modernleştirme çabalarını devam ettirdi, örneğin medreseleri kendi haline terk ederken laik eğitim sistemini yaygınlaştırdı. Öte yandan İslami şuur aşılama programına yöneldi (Mardin, 1998: 53).

Fortna'ya göre Tanzimat dönemi seküler eğitim sistemi Fransız modelinin tümden ithali iken, Abdülhamit dönemi okulları Osmanlı-İslam geleneği ile Batı modellerinin bir karışımıdır. Bu, genel olarak Batı'ya karşı daha savaşçı bir yaklaşımın ve Batı'nın kurumlarını daha seçmeci bir şekilde ("benimseme"den farklı

olarak) “uyarlama” eğiliminin eğitim alanındaki yansımasıdır. Ayrıca özellikle uzak vilayetlerde misyoner okulları, azınlık okulları ve komşu ülkelerdeki milliyetçi eğitim yapılarına karşı rekabet de Abdülhamit dönemi eğitim politikalarını şekillendiren önemli bir etmendir (Fortna, 2000: 8-9).

100’ün üzerinde yeni rüşdiye yapıldı, bu okullara Fransızca dersi kondu. Ancak iptidai ve rüşdiye programlarında ağırlık din derslerindeydi. Rüşdiyelerle Sultani ve yüksek okullar arasındaki boşluğu doldurmak amacıyla 1882’den itibaren tüm vilayet merkezlerinde Fransız sisteminden esinlenen idadiler açıldı. Yine de Sakaoğlu okullaşmanın bu dönemde de sınırlı kaldığını, okullaşma oranının imparatorluk genelinde %10’u bulmadığını tespit etmiştir (Mardin, 2011: 30; Sakaoğlu, 2003: 98, 105, 113-120). 1901’de Darülfünun yeniden açıldı. Edebiyat ve Hikmet, Ulûm-i Riyaziye ve Tabiiye, Ulûm-i Âlîye-i Diniye şubelerinden oluşuyordu. Bunlara bir süre sonra Tıbbiye de eklendi (Sakaoğlu, 2003: 82).

1885’te görevlendirilen bir eğitim komisyonu Fransızca’nın rüşdiyelerden kaldırılmasını, idadilerde seçmeli hale getirilmesini, bazı fen derslerinin kaldırılmasını önerdiyse de bu öneriler uzun süre gerçekleştirilmedi. 1887’de çıkarılan bir fermanla “Mülkiye ve diğer İslam okullarının mezunlarının akaidinde [iman esasları] zayıflık emareleri görülmesi” nedeniyle şeyhülislam başkanlığında bir başka eğitim komisyonu atandı. Bu dönemde Osmanlı kamuoyunda imparatorluğun sorunlarına ahlaki çözümler gündeme getirilmekteydi. Fermanda da açıkça gayrimüslim okullarındaki ahlak eğitiminin imrenilecek düzeyde olduğu söyleniyordu. Komisyonun sunduğu rapor tüm okullarda (Mülkiye dâhil) din, fıkıh ve ahlak derslerini artırmayı ve öğrencilerin dini ibadetleri yerine getirmelerinin sağlanmasını öngörüyordu. Böylece öğrencilerin İslam ahlakına ve Sultan’a zararlı Batı eserleriyle meşgul olmasının yarattığı tehlike giderilecek, dindar bir cemaatin geleceği güvence altına alınacaktı (Fortna, 2000: 202-220).

İktidarının sonlarına doğru okullar üzerindeki baskıyı artırdı. “Ah şu mektepler olmasa maarifi ne iyi yönetirdim!” dediği rivayet edilen Haşim Paşa’nın 1903-1908 arasındaki Maarif Nazırlığı sırasında rüşdiye programlarından tabiat bilgisi ve Fransızca dersleri kaldırıldı, din ve ahlak derslerinin saatleri artırıldı, bazı fen konularının öğretilmesi sakıncalı bulundu, gençlerin ahlakını bozduğu iddia edilerek Darülfünun’un kapatılması istendi (Sakaoğlu, 2003: 114).

Artan baskının sebebi artan muhalefet olsa gerektir. İstibdat döneminde ortaya çıkan paradoksal bir durum gazete ve okur sayısındaki artıştı. Yasaklar nedeniyle din ve siyaset dışı eğlendirici şeyler ağırlıklı olsa da bu durum da sekülerleşmeye bir etki yapmıştır. Berkes'e göre Abdülhamit rejimi siyasetin üzerini örterek farkına varmadan daha tehlikeli bir sonuca yol açmıştır: Kültürün tartışılması. Yabancı postahaneler aracılığıyla gizlice yabancı gazeteler ve kitaplar ediniliyordu. Bu isyancılığın siyasal bir rengi yoktu, gençler ve hatta aydınlar henüz ideolojileri tanımıyorlardı. Ancak Batı kültürü (edebiyat, şiir, tarih, dilbilim vs.) tanındıkça, kültürün maddi ve manevi yönlerinin ayrılamazlığı düşüncesi doğuyordu. Avrupa'nın sadece maddi uygarlıkta üstün olduğu tezinin altı oyuluyor, Batı uygarlığının dinden ayrı temelleri sezilmeye çalışılıyordu. Din sınırlı ölçülerde de olsa aklın eleştiri hedefi olmaya başlıyordu (Berkes, 2006: 368-84).

Keyder'e göre istibdat Batılılaşmanın birinci kuşağının sonunu getirdi; ama bundan sonra gelecek kuşak daha radikal olacaktı. Zira Saray, toprakları üzerindeki emperyalist rekabet karşısında muhafazakâr taktikler izledi. Bu taktikler geleneksel düzenin bazı toplumsal boyutlarını yeniden kurarken restorasyoncu bir bürokrasi fraksiyonu ortaya çıkardı. Geleneksel düzeni yüceltmek için İslamiyeti toparlayıcı bir ideoloji olarak kullanan bu fraksiyon, yeni okullarda yetişip Batılılaşmaya daha az eleştirel bakanları dışladı. İşte gözden düşen bu ikinci grubun dönüşüme uğraması ve radikalleşmesiyle Jön Türkler ortaya çıkacaktı (Keyder, 2003: 75-76).

3.1.5. II. Meşrutiyet Dönemi Reformları ve Yeni Politik İklim

II. Meşrutiyet'le birlikte, 30 yıl boyunca baskı altında tutulan kültürel ve siyasal hayat büyük bir canlanma yaşadı. Sürgündeki Jön Türk yayın organlarından bazıları İstanbul'a taşındı. Edebi, siyasi ve diğer türden pek çok dergi yayımlanmaya başladı. Yabancı entelektüel etkiler hızla yayılmaya başladı ve özellikle Fransa merkezli 19. yüzyıl sosyal bilimi çeşitli versiyonlarıyla bu yeni dönemde Osmanlı reformcularının düşüncesine hâkim oldu (Lewis, 2004: 230).

Jön Türkler ideolojik olarak monolitik değildi; aralarında, daha sonra Kemalizmin gerçekleştireceği pek çok reformu hayal etmiş olan Batıcılar da, dinsel bir Rönesans'ın imparatorluğu kurtaracağını düşünen İslamcılar da vardı. Bunun da

etkisiyle, İttihat ve Terakki liderleri birdenbire ele geçirdikleri iktidar için hazır değillerdi; özel bir programları olmadığı gibi hangi toplumsal grupları temsil ettikleri de kesin değildi. Bu nedenle Osmanlıcılıktan Batıcılığa, oradan Türk milliyetçiliğine çeşitli ideolojik pozisyonlar ve politik tutumlar arasında hızlı bir değişim geçirdiler. Keyder'e göre "doğru dürüst tanımlanmamış bir iktisadi bağımsızlık özlemi ve mutlakıyetçilik aleyhtarı bir söylemleri vardı." Söylemleri Fransız Comtecularıyla ilişki yoluyla edinilmiş bir pozitivizme dayanıyordu ancak siyasi parçalanmanın ve iktisadi bağımlılığın ciddi bir analizinden uzaktı (Kazancıgil, 1997: 49-50; Keyder, 2003: 77-78, 85-87).

Savaşın başlamasıyla Jön Türk hareketi emperyalizmin doğrudan dayatmalarıyla bağlarını kopardığından tutumunu netleştirme fırsatı kazandı. İttihat ve Terakki hükümeti savaş döneminde milli ekonomi politikasına geçti. Kapitülasyonlar kaldırıldı, yabancı şirketler Osmanlı mevzuatına ve mahkemelerine tabi kılındı, korumacı gümrük vergileri uygulamaya kondu, ticari yazışma ve muhasebe işlemlerinde Türkçe zorunluluğu getirilerek Türklerin istihdamı teşvik edildi. En önemlisi de Müslüman girişimciler; ulaşım araçlarının kıt olduğu bir dönemde demiryolu kullanma imkânından, kooperatifler şeklinde bir araya getirmeye bir dizi şekilde himaye edildi. Özellikle taşrada İttihat ve Terakki partisi teşkilatı ile yeni milli burjuvazi ağı özdeşleşti. Taşradaki tabanını korurken yeni milliyetçilikten yararlanan Müslüman eşraf daha sonra Kurtuluş Savaşı'nda çok önemli bir rol oynayacaktı (Keyder, 2003: 71, 88-91, 94).

Bu yeni iktisadi çerçeveye dayanarak ve o çerçeveyi kuvvetlendirmek üzere laiklik yolunda önemli adımlar da atıldı. 1916'da yapılan reformlarla Şeyhülislam kabineden çıkarıldı, şeriat mahkemeleri Adalet Bakanlığına bağlandı, tüm medreseler Maarif Bakanlığına bağlandı. 1917'de Usul-ü Muhakeme Kanunu adliye sisteminin bütünleştirilmesine yönelik ilk adım oldu. 1917 Hukuk-u Aile Kararnamesi ile evlenme ve boşanma tüm dinlerden vatandaşlar için devlet otoritesinin tesciline bağlandı, kadına boşanma işlemini başlatma hakkı tanındı, poligami güçleştirildi (Berkes, 2006: 457-460; Mardin, 2011: 67-68).

Bu dönemde uzun süreden sonra ilk kez medreselerle ilgili düzenlemeler yapıldı. 1910 Medâris-i İlmiye Nizamnamesi ile ders müfredatına fen, tarih ve coğrafya dersleri konularak müfredatları mektep müfredatlarına yaklaştırıldı.

1914'teki Islâh-ı Medâris Nizamnamesi de pozitif bilimlerin yanısıra ilk defa yabancı dil, resim, beden eğitimi, felsefe gibi yeni derslerle medreseleri mekteplere daha da çok benzetiyordu. Hoca sorunu ve direnç nedeniyle bu programlar büyük ölçüde uygulanmadı. Ancak medreseler üzerlerindeki denetim artırıldı (Jäschke, 1972: 73-74; Kafadar, 2000: 211; Şengül, 2009: 643). Diğer yandan İttihat ve Terakki'nin, parti ile uyumlu ve hatta onun propagandasını yapacak din adamlarının yetişmesi işine de önem verdiğini görmekteyiz. Bu amaç doğrultusunda 1913-1915 arasında çeşitli medreseler açılmıştır (Sakaoğlu, 2003: 148). Milli Mücadele dönemi ve Cumhuriyetin ilk yıllarında dinsel meşruiyet temelinin ne kadar önemli olduğu göz önüne alındığında bu çabaların belli ölçüde sonuç verdiği öne sürülebilir.

Maarif Nazırı Emrullah Efendi seküler okullarda da yenilik arayışına girmişti. İlköğretimi 1-2 yıllık ana mektepleri, 3 yıllık sıbyan mektepleri, 3 yıllık rüşdiyeler, el işleri ve ihtiraf (zanaat) mektepleri olarak yeniden düşünmüştü. "Okulların zihin, davranış ve duygu melekelerini geliştirici örgün ve çağdaş birer kurum olmasını isteyen Emrullah Efendi, bunun için, sentez ve analiz metodlarını, tümevarımı, örnekten kurala geçişi öneriyor; ders programlarının da buna göre yenilenmesini istiyordu." Bunları içeren bir yasa Meclis-i Mebusan'ın gündemine bir türlü alınamazken, Balkan Savaşı'nda alınan yenilginin ardından ulusal eğitimin bir kurtuluş çaresi olarak gündeme gelmesiyle birlikte ilköğretimde yenileşme projesi 23 Eylül 1913'te Tedrisat-ı İptidaîye Kanun-ı Muvakkat olarak yürürlüğe konabildi. Kanun önemli değişiklikler getirdi. İptidailer ve rüşdiyeler birleştirildi. Modern programlara yakın bir ilköğretim programı oluşturuldu. Ahlak ve yurttaşlık bilgilerini birleştiren Mâlumat-ı Medeniye ve Ahlâkıye dersi ilk kez programa girdi. Maarif bütçesi Tedrisat-ı İptidaîye vergisi ile özel ve düzenli bir gelir kaynağına kavuşturuldu (Sakaoğlu, 2003: 135-37).

Maarife bağlı ilkokullar çoğalırken idadi ve sultanilerde önemli bir gelişme olmadı ancak modern felsefe konuları ile siyasal ve ulusal konular eklendi. Savaşla birlikte milli eğitime geçildi ve yabancı okullarının çoğu kapatıldı. Darülfünûn yeniden örgütlendi ve canlandırıldı. 1913'ten sonra fakülte, enstitü, laboratuar gibi modern birimler kuruldu. 1915'te Almanya ve Avusturya'dan profesörler getirtilerek programlar geliştirildi. Tarih, edebiyat, felsefe dersleri kondu, ulusal kültür incelemeleri başladı. Kızlar için eğitim fırsatları genişletildi. 1915'te ilk kez kadınlar

için yüksek okul düzeyindeki İnas Darülfünûnu kuruldu. Edebiyat, Riyaziyat ve Tabiiyat şubelerinden oluşan bu okul Cumhuriyet döneminde karma eğitime geçinceye dek varlığını sürdürdü (Berkes, 2006: 461; Lewis: 228; Sakaoğlu, 2003: 138-45).

Bu ortamda gelişen fikir hayatında seküler ahlak fikrinin nasıl bir gelişim izlediği sonraki bölümde incelenecektir. Osman Kafadar'a göre İkinci Meşrutiyet'in fikir hayatının Cumhuriyet döneminden zengin olduğu öne sürülebilir. Batı felsefesinin Platon'a bir dizi dipnottan ibaret olduğu benzetmesini Osmanlı'ya uyarlayarak Cumhuriyet dönemi fikir hayatının İkinci Meşrutiyet'e bir dizi dipnot olduğunu söyler (Kafadar, 1997: 7). Bu dönemde gerek ahlak kavramı gerekse ahlak öğretimi üzerine de canlı düşünsel tartışmalar yaşanmış, bilimsel ve solidarist ahlak yaklaşımları Osmanlı-Türk siyasal düşüncesinde Cumhuriyete miras kalacak olan bir yer bulmuştur.

3.2. OSMANLI'DA SEKÜLER AHLAK FİKRİNİN GELİŞİMİ

Osmanlı'da ahlak konusunda örneğin Fransa'dakine denk felsefi tartışmalar ve eserler ortaya çıkmamışsa da seküler ahlak alanının tamamen boş olduğu söylenemez. Hatta, ahlak Batılılaşma bağlamında belki de en önemli siyasi tartışma konusu olduğundan azımsanmayacak bir birikim oluşmuştur. Zira Tanzimat bürokrasisine yöneltilen yüzeysel taklitçilik suçlamasının ve Batılılaşmanın sınırına ilişkin yorumların gelip bağlandığı konu ahlak olmuştur. Gerek seküler yasalara karşı geleneksel sınıfların tepkisinde, gerek Tanzimatın taklitçiliğine duyulan tepkilerde, gerekse emperyalizm karşısında duyulan çözülme hissi ve tutunma çabasında ahlak merkezi bir yerde durmaktadır. Değişimin karşısında duran aktörler geleneğin son ve en kuvvetli sığınağı olarak ahlaka sarılırken, değişimden yana aktörler de değişimi kontrol altında tutmak ve yeni bir meşruiyet zemini kurmak için ahlakçı çözümlere başvurmuşlardır.

Seküler ahlak anlayışının dinsel ahlakla benzerlik ve farklarını görmek açısından kısaca Osmanlı İslam ahlak düşüncesine bakacak olursak, 16. Yüzyılda yazılmış olan, Kınalızâde Ali Efendi'nin *Ahlâk-ı Alâî*'si temel eser olarak öne çıkmaktadır. Aristo mantığıyla İslam tasavvufunu birleştiren ahlak geleneğindeki

(Devvânî ve Nasırî ekolleri) ilk Türkçe kitap sayılan bu kitap aynı zamanda kendi geleneğindeki son ve en mükemmel eser olarak değerlendirilmiş ve yalnızca medreselerdeki ahlak kitapları değil, geç dönem Osmanlı sivil okullarındaki ahlak ders kitaplarının da temel kaynağı olmuştur (Oktay, 2011: 17-30, 89). Kınalızâde amelî hikmeti (pratik felsefeyi) kişisel ahlak, aile ahlakı ve devlet ahlakı olarak üçe ayırmakta, "ilm-i ahlak" ismini birincisine uygun görmekle birlikte kitabında her üç alana da yer vermektedir. Ahlak, hulk yani huy kavramının çoğulu olup, huyu "fikir ve düşünceye muhtaç olmadan fiillerin kolaylıkla ortaya çıkmasına sebep olan bir meleke" olarak tarif eder. Ahlak ilminin konusu insan nefsidir. Nefislerin kuvvetleri Allah tarafından ve onun lütfuyla yerleştirilmiştir. Ahlakın amacı da, "Hakk'a yakın olup ona ulaşmak ve Allah katındaki yüksek derecelere çıkmak" anlamına gelen saadettir (Oktay, 2011: 101, 107, 137-47, 310).

Hikmet, yiğitlik, iffet ve hepsinin üzerinde adalet, ana erdemlerdir. Bunlarda ölçülü (itidalli) olmak, ifrat veya tefrite kaçmamak esastır. Ortayı bulmak mertebesine "Allah'ın yeryüzündeki terazisi" denir. Buna akılla ulaşmanın çok zor olduğunu; bu yüzden Allah'ın kullarına kolaylık olarak bir terazi indirdiğini, bunun da ilahi kanun (şeriat) olduğunu öne sürmüştür. Sabırdan tevazuya, kanaatkârlıktan vefaya birçok alt erdemler de sayılmaktadır. Bunlar arasında teslim, tevekkül ve ibadet de vardır. Zaten adalet erdeminin ilk ve en önemli kısmı da Allah'a kulluk görevini yerine getirmekle ilgili adalettir. İkinci kısmı insanın hemcinsleriyle ilgili adalettir ve sultanlara ve emirlere boyun eğme, imamlar ve âlimlere saygı gösterme, hukuka uyma, arkadaş ve komşulara verdiği sözleri tutma gibi görevlerdir. Son kısım vefat edenlere yönelik görevlerle ilgilidir (Oktay, 2011: 175, 185, 288, 301-302).

Son devir Osmanlı ahlâkçılarının yapıtlarını inceleyen Hüsamettin Erdem'e göre de Osmanlı ahlâkçıları için İslam dünyasında ahlâkiliği ve gayrı ahlâkiliği belirleyen tamamen dini emirlere uymak veya uymamaktır. Dinin emirlerine uymak iyi ahlâkı, isyan ise kötü ahlâkı meydana getirir. Diğer yandan, kimi Osmanlı ahlâkçıları dini emirle ahlâki emri eşitlerken kimileri ahlâk kanunlarının yalnız dünya saadetini temin edeceğini, dinin hükümlerinin ise hem dünya hem ahiret saadetini getireceğinden daha kapsamlı ve önemli olduğunu belirtmiştir (Erdem, 2006: 67, 78).

Erdem'e göre vicdanın kaynağı konusunda Osmanlı ahlâkçıları arasında duygu, soyaçekim, deney veya akıla işaret edenler olmuşsa da çoğunluğuna göre vicdan ruhun bir kuvvetinden, bir özelliğinden ibarettir. Vicdan imanın ortaya çıkma kuvvetidir. Hıristiyan ahlâkında olduğu gibi İslam ahlâkında da ahlâkın temel dayanağı olarak Allah korkusu gösterilmektedir; Allah korkusu olmayan insanın iyi ahlâk sahibi olabileceği reddedilmektedir. Tevbe suresinde geçen "Siz hacılara su dağıtmayı ve Mescid-i Haram'ın bakım ve onarımını, Allah'a ve âhiret gününe iman edip Allah yolunda cihad eden kimse(lerin amelleri) gibi mi tuttunuz? Bunlar Allah katında eşit olmazlar. Allah zâlim topluluğu doğru yola erdirmez." ayetine dayanarak, imansız kişilerin yaptığı ahlâki davranışların hiçbir manevi değerinin olmadığı da iddia edilmektedir (Erdem, 2006: 79, 114-115; *Kur'an-ı Kerim* 9/19).

3.2.1. Yeni Osmanlıcı Aydınlar ve Seküler Ahlak

Yeni Osmanlı hareketi Avrupalı ulusçular-devrimcilerle ilişki halindeyse de onların görüşlerini tam olarak benimsememişti; Batılı anlamda anayasacı-liberal olmadığı gibi padişah ve İslam'a bağlıydı (Berkes, 2006: 282-7). Bununla birlikte onlar Batılılaşmanın yalnız kanun yoluyla değil, fikir ve özde olması gerektiğini vurgulayan yazılar yazdılar. Örneğin Namık Kemal'ın, "aile" kavramını dönüştürmekten bahseden ve Avrupai tarzda çocuk yetiştirme metotlarını anlatan yazıları bulunmaktadır. Batı'yı yalnızca teknik olarak değil, düşünüş ve ruhu ile kabul etmenin önemini vurguladılar (Ülken, 2005: 42). Yeni Osmanlıcılar bu anlamda sekülarizmin öncülleridir ve yeni değerlere vurgu yaparak, belirsiz olmakla birlikte, seküler ahlaka ilişkin kimi fikirler de ortaya koymuşlardır.

Seküler dünya görüşünün Osmanlı'daki öncüsü pek çoklarınca Şinasi'dir; Berkes'e göre o "Batı düşüncesinin derinliklerini anlayabilmiş ve o düşüncenin 'laik'liğini kavrayabilmiş ilk düşünür"dür. Fransız Aydınlanma felsefesinin ve Paris'te dostluk kurduğu Ernest Renan'ın etkisi altında olduğu düşünülen Şinasi yeni bir insan tipi ve yeni bir dünya görüşünü Osmanlı aydınlarına tanıtmıştır. Şinasi, yeni rasyonel insanın inşasında akıl ve kanunun en yüksek değerler olduğuna dikkat çekmiştir (Berkes, 2006: 282-83; Kafadar, 2000: 145-47). Ülken'e göre de onun

övdüğü yeni değerler dünyasının başında adalet, halk ve bilgelik kavramları gelir (Ülken, 2005: 65-67).

Yeni Osmanlıların düşüncesinde bir başka öne çıkan değer özgürlüktür. Namık Kemal özgürlük düşüncesini ilk defa felsefi denebilecek bir şekilde, doğal haklar fikri etrafında temellendirmiştir. Doğal haklar doktrinini İslam inancıyla uzlaştırmak ister. Bunda Yeni Osmanlılar'ın gelenekçi ve milliyetçi Romantizm'in etkisi altında olmalarının payı vardır (Kafadar, 2000: 148). Şeriat, meşruti yönetim ve ilerlemenin bir arada olabileceğini savunmuş; doğal haklar düşüncesiyle hükümdarlık ve şeriat gerekliliğini adalet dolayımıyla örtüştürmeye çalışmıştır. Bununla birlikte, Batı'dan seküler kanunların, din-devlet ayrımının alınmasını yanlış bulan Namık Kemal fıkhın zaten teknik olarak ve mânen mükemmel olduğunu söylemiştir. Batının maddi uygarlığını izleme gereğinin üzerinde durarken Batı'nın kültürel üstünlüğünü ve Osmanlı'nın çöküş sürecini irdelemekten kaçınmıştır (Berkes, 2006: 289-300).

Mardin'e göre Namık Kemal "fazilet cemaati" kavramıyla yeni bir toplumsal ahlak arayışındadır. Kemal, insan, aile ve toplumla ilgili seküler Viktoryen değerleri romanlarına yedirmiştir; "bunlar daha derindeki bir İslam ahlakının üzerini örter gibi görünmektedir, zira karakterleri ya erdemli ve topluma yararlı ya da günahkâr ve topluma zararlıdır." Mardin Namık Kemal'in İslam'ı kullanmasındaki çok katmanlılığa dikkat çeker. Saf dinî düzeyin üzerinde cemaatin ahlaki düzenlenişinin yarı seküler nitelik kazandığı bir düzey yer alır. "Kemal, yurttaşlık erdeminin, hem vatan savunmasının temeli hem de siyasi bir anayasanın önkoşulu olduğunu savunurken pek çok Batılı düşünürün tavrını benimsemişti, ama onun *civisme*'inin örtük temeli İslam'dı" (Mardin, 2011: 21-22).

Yararlı bilimsel gerçeklerin nereden gelirse gelsin alınması gerektiğini söyleyen Namık Kemal, bununla beraber, medenileşmek için "Avrupalıların dansına, nikahlanma usullerine öykünmeye de hiç mecbur değiliz" demekte, "kendi ahlakımızın yönlendirmeleri ve kendi aklımızın onaylamasının yeterli olacağını" belirtmektedir. Öte yandan Kaygı'ya göre onun *Ahlâk-ı Alâî*'de dile getirilen ahlakı yererken Batı edebiyatında dile getirilen ahlakı övmesi, Batı'nın laik hümanist kültürünün örnek alınmasından yana olduğunun işareti olarak okunabilir (Kaygı, 1992: 73, 76). Ona göre Namık Kemal'in

“hep müslümanlara ve hep İslamla da seslenmesini, kendisinin uyandırmaya çalıştığı insanların, müslüman olmaktan başka bir kimlikleri bulunmayışı ile açıklamak mümkündür. … [S]alt dinsel kimlik içinde kalmayı herşey görmeyen, dinsel olmayan insan özellikleriyle de bağdaşan, insan olmaya, insan kimliği edinmeye, öteki Avrupa'nın eksikliklerinden uzak, yeni bir Avrupalı olmaya yarayabilecek insani özelliklerden öğelerden de yararlanmakta, seslendiği insanlara bunları da göstermektedir.” (Kaygı, 1992: 77)

Yeni Osmanlılar grubundan Ali Suavi de, Sokrates'in öğrencisi Kiotios'un bir diyalogunu çevirmiştir. *Risâle-i Ahlâk Tercümesi* adlı bu çevirinin önsözünde Ali Suavi ahlak felsefesinin temel sorunlarından olan, kötülüğün kaynağında insan doğasının mı yoksa eğitimin mi bulunduğu sorununa değinir. Ona göre kötülüklerin kaynağı kötü eğitimdir. Öte yandan Ali Suavi felsefe karşıtı bir çizgi izler, ona göre felsefenin “tahmini ve farazi” olan esasları İslam uleması tarafından çürütülmüştür. Batı'daki felsefi gelişmeleri dehrilik (ahireti inkâr etme) ve materyalizm olarak nitelemekte, Batı'dan yalnızca pozitif bilimlerin alınması gerektiğini savunmaktadır. Bu dönemde Osmanlı aydını felsefe ile din aynı konuları ele aldığı için Batı felsefesine ihtiyaç olmadığı fikrindedir (Kafadar, 2000: 153-54).

Ülken'e göre Türk fikir hayatında Batı'nın felsefe problemleri hakkında düşünmeye başlayan ilk kişi Tanzimat modernleşmesine eleştirel yaklaşan ve Yeni Osmanlılarla ilişki kurmuş olan düşünce ve edebiyat adamı Ahmet Mithat Efendi'dir. Bunu yaparken Osmanlı ve Batı değerler sistemini karşılaştırmış ve İslam medeniyeti ve Osmanlı toplumunun değerler sisteminin Batı medeniyetine üstün olduğunu savunmuştur. Ona göre İslamiyet Avrupa'yı bahtiyar edecek ahlaki yeteneklere sahiptir; Avrupa bilimler ve sanayide ilerlemişse de hikmet açısından ilerlemeyip sapkınlık vadisine batmıştır (Kafadar, 2000: 159-61).

3.2.2. Materyalizm ve Comteçu Pozitivizmin Girişi

Jön Türk-İttihat ve Terakki-Kemalizm hattına ilişkin çizilen tablonun temel unsurlarından biri “materyalist-pozitivist” olma niteliğidir. Bu nitelemelerin çoğu kez felsefi içerikten yoksun bir biçimde hakaret olarak kullanılmaları bir yana, bilim felsefesine ilişkin benzer varsayımları olmakla birlikte farklı felsefi nesnelere sahip materyalizm ve pozitivizmi özdeşleştirmek doğru değildir. Anayasacı hareketlerin ve Jön Türklerin düşünsel kaynakları arasında Aydınlanmacı ve bilimsel düşünce

şüphesiz bulunmaktadır. Ancak önceki bölümlerde de belirttiğimiz gibi tek ve değişmez bir Aydınlanma'dan ve bilim anlayışından söz etmek mümkün değildir. Fransız Ansiklopedistlerinden Kant'a, Romantikler'den İngiliz-İskoç duyumcularına kadar bizzat Aydınlanma felsefesinin çok sayıda farklı yüzleri olduğu gibi, 19. ve 20. yüzyıllarda daha da çeşitlenen ve hatta çatışan entelektüel ve politik meyveleri vardır. 18. ve 19. yüzyılların materyalist felsefesi ile, bilgiye ve ilerlemeye "düzen" vermek isteyen 19. yüzyıl sonu-20. yüzyıl başı pozitivist bilgi ve bilim felsefesi birbirlerinden farklı olduğu gibi, materyalizmin merkezi ulus devlet projesinin taşıyıcısı olan politik hattı belirlediği de oldukça şüphelidir.

Şükrü Hanioğlu'na göre Jön Türklerin pek çoğu *Vulgärmaterialismus* olarak bilinen kaba maddeci Alman felsefesinin takipçileridir. Ona göre, maddecilik, bilimcilik ve Darwinizmin popüler kavramlarını kullanan bu felsefenin daha da kabalaştırılmış bir versiyonu modern Türk ulus-devletinin ideolojik direklerinden birini teşkil edecekti. Bu yeni eğitimli kuşak, bilimi imparatorluğun sorunlarının çözümü ve rasyonel ve dinsiz bir toplumun kılavuzu olarak görüyordu. *Musavver Cihan* gibi popüler bilim dergileri yayımlanmaktaydı. 19. yüzyılın son yıllarında Osmanlıca'ya çevrilen, John William Draper'ın *Din ve Bilim Arasındaki Mücadelenin Tarihi* kitabı da çok satanlar arasındaydı (Hanioğlu, 2011: 48-51). Bilimsel düşüncenin ve sekülarizmin bu dönemde özellikle askeri okullarda yetişen eğitimli kuşak arasında büyük bir hızla geliştiği doğru olmakla birlikte Hanioğlu'nun yaklaşımındaki, bu kuşağın imparatorluğun sorunlarının çözümünü "dinsiz bir toplum"da gördüğü gibi tespitler abartılı görünmektedir. Mardin'in belirttiği gibi, askeri okullarda yetişen öğrenciler ayrı bir değerler sistemi geliştirmeye başlamıştır. Zira uzun eğitim süresi boyunca bir yandan ailelerinin geleneksel değerlerinden uzaklaşıyor, öte yandan bilimsel disiplin ve profesyonalizm gibi modern değerlerle tanışıyorlardı (Mardin, 2011: 32-33). Ancak, "Yeni Bilgi Yapıları" bölümünde belirttiğim gibi, politik ve entelektüel tartışma ve ayrışmalara bilim ve din çelişkisinin/çatışmasının damga vurduğu söylenemez. İslam dininin gelişmeye engel olup olmadığı tartışmasında Batılılaşma yanlıları bile savunmacı bir çizgidedir (Tekeli ve İlkin, 1999: 127).

1889'da Askeri Tıbbiye öğrencileri arasında İttihad-ı Osmani Cemiyeti adıyla kurulan, bir süre sonra Paris'te bulunan Ahmet Rıza'nın liderliğinde bir araya gelen

İttihat ve Terakki Cemiyeti, Paris'te Pierre Lafitte ile tanışarak pozitivist çevrelere girmiş olan Ahmet Rıza aracılığıyla pozitivizmden de etkilenmiştir. Bir politik proje olarak pozitivizmin gündeme gelişi ilk kez Comte'un Mustafa Reşit Paşa'ya mektup yazarak evrensel bir din olarak tanımladığı pozitivizmi imparatorluğun kurtuluşu için önermesi ile olmuştur (Kafadar, 2000: 134, 184). Fortna'ya göre "Durkheim veya Proudhon'un Osmanlı'daki benzerlerinden olan Ahmed Rıza, ateizmini İslami bir retoriğin ardına gizlemektedir" (Fortna, 2000: 13-17). Ateist olsun veya olmasın, Ahmet Rıza İslamiyet'in toplumu düzenleme ve bir arada tutma açısından tutarlı bir sistematiğe sahip olduğunu, tarihsel gelişmelerin bunu kullanılmaz bir hale soktuğunu, ama dinden vazgeçmenin imkânı olmadığını söylemektedir (Bulut, 1999: 41).

Osmanlı aydınlarının zihniyet dönüşümünde temel kaynak Fransa olmuştur. Bunda 19. yüzyılda Fransa'nın gelişkin düşün dünyası ve Anglo-Sakson dünyasını dahi etkileyen baskın kültürü kadar, Osmanlı'nın içinden geçtiği toplumsal dönüşümlere ve bunun yarattığı düşünsel-politik ihtiyaçlara denk düşen fikirler ve örnekler sunması rol oynamıştır. Fransız etkisinin en sistemli biçimde gözlenebileceği alanların başında felsefe ve sosyoloji gelmektedir. Bu alanlarda Fransız düşüncesi, güçlü ve merkeziyetçi bir siyasi iradeye de, ona rakip âdem-i merkeziyetçi bir siyasete de kaynaklık edebilmiştir (Ergur, 2009: 927-30). Bracq'a göre 19. yüzyılın ikinci yarısında Fransız felsefesi materyalizm ve fanatizme karşı "düzen" getirmiş, bilginin hızlı büyüme ve yayılması karşısında ortaya çıkabilecek zihinsel kaos engellenmiştir. Sosyoloji de keza benzer bir işlev üstlenmiştir: Örneğin Demolins ve takipçileri Le Play'in çalışmalarını devam ettirmişler, toplumun iyileştirilmesinde temel toplumsal birim olan ailenin rolü üzerinde yoğunlaşmışlardır (Bracq, 1916: 120-121).

Prens Sabahattin Anglo-Sakson toplum modelini desteklemekle birlikte esasen Fransız düşünürlerinden –başta Le Play, Demolins ve Deschamps'ın liberal ve muhafazakâr düşüncelerinden- esinlenmiştir. "Fransız Devrimi'nin akabinde, hoşnutsuz düşkün soylular, ilerleme fikrinin fazla kaçmış olduğu kanısında olan gelenekçi burjuvalar, bütün kaybedenlerde olduğu gibi irrasyonel bir dine kaçış yaşayan ahlakçılar ve dönemin modası romantizmle bağlantılanarak tepkici bir patolojiye sığınan *décadent*'lardan oluşan muhafazakârlık akımının düşünürleri,

Sabahattin Bey'in başlıca esin kaynakları olmuşlardır." Muhafazakârlıkla serbestiyetçiliği bir arada benimseme eğilimindeki 19. yüzyıl liberalizmini Türkiye'ye sokan ve mantıksal sınırına götüren isim o olmuştur (Ergur, 2009: 934).

Lewis'e göre Ahmet Rıza üzerindeki Comte etkisi laik radikalizmin, Prens Sabahattin üzerindeki Demolins etkisi liberalizmin ve (daha sonra inceleyeceğimiz) Gökalp üzerinde Durkheim etkisi de milliyetçi hareketin gelişmesinde etkili olmuştur. Bu ekollerin ortak özelliği sosyolojiyi ahlaki, toplumsal, siyasal, hatta dini sorunlar üzerinde kesin, adeta vahiy gücünde bir kaynak gibi görme eğilimleridir (Lewis, 2004: 230-231). Buradan pozitivizmin, bilimi bir toplum mühendisliği aracı olarak kullanmak anlamında tek bir akıma mal edilemeyeceği sonucu çıkarılabilir. Denebilir ki pozitivizm kapitalizmin gelişiminde oynadığı rol bakımından zaten liberalizmin (küçük "l" ile) ürünü olup Türkiye bağlamında Liberalizme (büyük "l" ile) de sirayet etmiştir.

Fransız kaynaklı fikirlerin, pozitivizmin, materyalizmin ve hümanizmin yayılmasında Batıcıların ilk kuşağını oluşturduğu da düşünülen Servet-i Fünûn dergisi (1896-1901) de önemli rol oynamıştır. Özellikle derginin başyazarı Tevfik Fikret (1867-1915), hümanist düşünceden ve ütopyacı sosyalizmden (St.Simon, Fourier, Owen) etkilenmiş, şiirlerinde geleneklere ve gericiliğe saldırırken ahlakın kaynağını dünyevileştirmiştir. Berkes'e göre Fikret hümanist-deist ahlak görüşüne sahiptir (Berkes, 2006: 384-86; Sertel, 2006: 90-91). Amerikan Koleji'nde Türkçe öğretmenliği yaptığı için onun hakkında "*Şimdi Allah'a söver, sonra biraz pul para ver, / Hiç utanmaz, protestanlara zangoçluk eder*" yazan Mehmet Akif'e cevaben kaleme aldığı "Bir Cevap" şiiri birtakım ahlak ilkeleri ve ahlakın kaynağına ilişkin hümanist imalar içermektedir:

> *"... Doğruluk, hubb-u vefa, mahviyet [alçakgönüllülük], / Merhamet, hayr-u muhabbet, nısfet [insaf], / Sonra bir şaire zangoç dememek... / İşte vicdanıma bunlar mahrek [hareket yeri], / Düşünüp işlemek ayinimdir, / Yaşamak dini mübin [doğru yolu gösteren] dinimdir. / Müminim varlığa imanım var, / Her kanat bir melek eyler ikrar [itiraf] / Enbiyadan [peygamberler] yaşarım müstağni [ihtiyaç duymadan], / Bir örümcek götürür Hakka beni, / Kitabım sahn-i tabiat kitabı, / Bendedir hayır ile şer esbabı [nedenler] / Varırım böylece tâ merkada [kabir] dek / Ra'si ukbaya [kıyamet günü] mahal vermem pek / Taşırım kalb-i şegaf peyamda [temiz kalbimin içinde], / Beşerin aşkını, alâmını [elemini] da / Din-i hak bence bugün din-i yaşam; / Sen ne dersin buna? Hey molla sırat?!"* (Tevfik Fikret'ten aktaran, Sertel, 2006: 63-64)

Halûk'un Amentüsü şiirinde de Fikret, İslam'ın iman esaslarına alternatif gibi görünen 6 ilke getirmektedir: insanın kudreti, ilerleme, akıl, hak, hürriyet, bilim (Bulut, 1999: 79). İnsanı temel alan bir dünya görüşünü onun şu dizelerinde açıkça okumak mümkündür:

> "*Toprak vatanım, nev-i beşer milletim… İnsan / İnsan olur ancak bunu iz'anla, inandım. / Şeytan da biziz, cin de, ne şeytan ne melek var; / Dünya dönecek cennete insanla inandım. / Ebnâ-yı beşer [insanoğlu] birbirinin kardeşi… Hülyâ / Olsun, ben o hülyâya bin canla inandım/ … / Takdis edin: Beşer, takdise müstehaktır; / O'dur Rabb-i hayr-ü şer, Rabb-i mümkünat*" (Tevfik Fikret'ten aktaran, Bulut, 1999: 79; Sertel, 2006: 134)

3.2.3. Baha Tevfik ve Yeni Ahlak

Osmanlı'da materyalist felsefe denince ilk akla gelen isim Baha Tevfik'tir (1884-1914). Büchner'in *Madde ve Kuvvet*'inin tamamını ilk defa çevirmiş ve yayımlamış, onun biyolojik materyalizminden etkilenmiştir. Baha Tevfik, bilimsel düşünceyi ve "düşüncenin ilmi", "ilm-i evvel" gibi ifadelerle tanımladığı felsefeyi yaygınlaştırmak amacıyla Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütüphanesi adını verdiği bir yayınevi kurarak felsefe eserleri basmış, ayrıca *Piyano* (1910), *Yirminci Asırda Zekâ* (1912) ve *Felsefe Mecmuası* (1913) gibi dergiler çıkartmıştır. Onun II. Meşrutiyet döneminde felsefe derslerinin lise müfredatına girişinde etkisi olduğu belirtilmektedir (Baha Tevfik, 2002: 19-21; Kafadar, 2000: 171, 175). Ahlak üzerine makaleleri ve *Hassasiyet Bahsi ve Yeni Ahlak* (1910) adlı kitabı nedeniyle onu ayrı bir başlık altında incelemek uygun olacaktır.

Ali Kemal Bey tarafından yazılan ve okullarda okutulan *İlm-i Ahlâk* kitabını eleştirdiği makalesinde Baha Tevfik, Araplarda yeni ve özgün bir felsefi düşünüş bulunmadığını, var olan kuru felsefenin de eski Yunan'dan alınmış fikirlere bazı lafların eklenmesinden ibaret olduğunu söylemektedir (Baha Tevfik, 2002: 60). O, düşüncelerin gelişmesi ve memleketin ilerlemesi için gereken "doğru"yu laik Batı düşüncesinde aramakta ve ahlak esaslarının ayrıştırıcı bir unsur olan dine değil, birleştirici bir unsur olan "insanlık" kavramına bağlanmasını savunarak Osmanlı düşünce hayatında çığır açmıştır:

> *"Fransız gençlerin laik terbiyesini, laik kurumlarının maarifini, burası için de uygun ve kurtarıcı buluyoruz. Bunun için ahlâkın ortaçağ felsefî*

teorileri gibi batıl, yahut din gibi ortak olmayan esaslara bağlanmasını kabul edemeyiz. ... Çünkü çeşitli dinlerle dolu olan bir ülkede herkesin ahlâkı kendi dinine göre olması gerekeceğinden, farklı topluluklar arasında ayrı ayrı ahlâk cereyanları oluşunca iyi geçinme yerine saldırı ve nefret oluşacaktır. ... İnsanlar arasındaki ortak özellik 'insanlık' olunca, onların birlikte iç içe yaşamalarının ve ilişkilerinin önemli bir bölümünü idare eden ahlâk da 'insani' olmalıdır. Şu halde ahlâkın temelini, ne göklerde (dinlerde) ne de dini kitaplarda aramak doğru olmaz. Bu temel yine insanlardadır. Onların hareketinde ve davranışlarının kökeni olan fikir, hassasiyet, âdet, içgüdü gibi psikolojik olguların olumlu idaresindedir." (Baha Tevfik, 2002: 61)

Ona göre iyiyi kötüden ayırmak meziyeti Allah'ın insana bir bağışı değildir. Eğer böyle olsaydı dünyanın her tarafında iyilik ve kötülüğün aynı olması gerekirdi. Oysa Osmanlı'da, Cava'da, Sudan'da iyi, kötü, çirkin, güzel hep farklıdır (Baha Tevfik, 2002: 66-67). Bu saptama onun sosyolojik ahlaktan da etkilenmiş olduğunu ortaya koymaktadır. Öte yandan görececi değildir, evrensel bir iyi arayışından vazgeçmez. Ona göre iyi ve kötünün belirlenmesi ahlak gibi özel bir bilim dalının değil, bütün bilimlerin ve eğitim sisteminin esaslı bir görevidir. Ahlak ise bilimler sayesinde iyiliği veya kötülüğü kesinleşen eylemlerin yapılması/yapılmaması kararlılığını takviye ile, bir başka deyişle, insanın kendini denetleyebilmesi, kendine hâkim olabilmesi ile uğraşır (Baha Tevfik, 2002: 33).

Baha Tevfik ahlak kuralları ve teorilerinin ne haz ne iyilik ne menfaat üzerine kurulabileceğini söyler. Metafiziğe düşmandır; öyle ki doğuştan gelen akıl kategorilerini, yetileri ve erdemleri kabul ettiği ve bunun üzerine bir Tanrı fikri kurmak istediği için Kant felsefesini bilime dayanmamakla, metafizik olmakla eleştirir. Kant'ın, iyiliği ve kötülüğü belirleyen ve herkesin fıtratında bulunan bir "vicdan" kavramını ahlakın temeli yapmasını biyolojik evrimci gerekçeler ("her gün zerre zerre olgunlaştıkları açık iken, hâlâ insanların birer ilâhi bağış olduğuna inanmanın tuhaflığı") ortaya koyarak reddeder (Baha Tevfik, 2002: 30-32).

Ona göre vicdan daima tecrübelere bağlı ve kavramamıza dayalıdır. Bu kavrayışların bazıları insanda seri ve erken gelişirken bazıları yavaş ve tedrici gelişir. Vicdan bir kez oluştuktan sonra da yeni fikir ve tecrübelerle olgunlaşır, değişir. Bazen insan bir süre önce müsterih bir vicdanla yaptığı bir hareketten utanır. Demek ki vicdan değişir, başkalaşır. İrade de bir arzunun etkin olması için yön belirleyen matematiksel bir noktadan ibarettir. Vicdan, irade vs.; metafizik veya dinsel konular

değil, sıradan psikolojik konulardır ve sorunlarının çözümü de psikolojidedir (Baha Tevfik, 2002: 97-99).

Baha Tevfik'e göre eski ahlâk teorileri asla doğru olmadığı gibi "mevcut toplumsal davranışların, kanun kitaplarına yazılmayan bölümleri –ki görgü ve davranış kurallarıdır- asla ahlâkla ilişkilendirilemez" (Baha Tevfik, 2002: 30). Bundan onun pratik ahlakı reddettiği çıkarsanabilir. Ahlak eğitiminin amacı ve içeriği de bu olamaz. Ahlaki sağlamlık değişken ahlaki davranışları sayıp dökmekle oluşmaz. Öğretilmesi gereken, ahlak kuralları değil; irade terbiyesi, azim, girişim, muhakeme, tutuculuğu reddetme, bilimi, gerçeği ve mevcut medeniyeti sevmedir (Baha Tevfik, 2002: 4).

Baha Tevfik'i farklı kılan çok önemli bir unsur da çağının dinsel ahlak anlayışını kadın ve erkeğe karşı ikiyüzlü olduğu için de eleştirmesi, kadın erkek eşitliğini yalnız belli haklar için değil, ahlak hükümleri için de talep etmesidir. "İki Yüzlü Ahlâk" başlıklı makalesi şöyle başlamaktadır: "Bugünkü ahlâk anlayışı açısından erkek ve kadın, tamamıyla ayrı iki hüküm altında bulunuyorlar: Biri hürriyet ve merhamet, diğeri için baskı ve şiddet!" Kadının iffetinin korunmasını onu her an gözaltında tutmakta, duvarlar arkasına alınmasında gören bu anlayış, gayriahlaki kabul edilen bir eylemde kadını aynı eylemi gerçekleştiren erkeğe göre çok ağır biçimde suçlamaktadır. Fuhuşun kökeninde de bu ikiyüzlü ahlakın yattığını belirtir. Baha Tevfik, feminizmin iki cinse ait ahlakın birleştirilmesini, böylece yalnız kadının özgürlüğünün sağlanmakla kalmayıp ahlakın da yüceltilmesini arzu ettiğini yazmıştır. Ona göre bu, kadının bütün haklarda erkeğe eşit ve özgür olmasına bağlıdır; bu şekilde erkek de kadına saygı gösterip kendi tutkularını kontrol etmeyi başaracaktır (Baha Tevfik, 2002: 83-85). Dinsel ahlakın pratikte çok önemli bir bölümünü teşkil eden cinsel ahlak konusunda hükümde ve yaptırımda eşitlik talep etmesi, feminizme atıf yapması, dönemi için yeni ve devrimci bir düşüncedir.

3.2.4. Batıcılar ve Ahlak: Abdullah Cevdet ve Celal Nuri'nin Görüşleri

II. Meşrutiyet döneminde *İçtihad* dergisi etrafında toplanan ikinci kuşak Batıcılar Cumhuriyet dönemine de gerek fikirleri gerekse kadrolarıyla büyük bir etki yapmışlardır. Batı'dan başka medeniyet olmadığı konusunda uzlaşırlar. Batı

ahlakının alınıp alınmayacağını tartışmışlar ama bu konuda birlik arz etmemişlerdir; Celal Nuri [İleri] kısmici iken, "Bir ikinci medeniyet yoktur; medeniyet Avrupa medeniyetidir. Bunu gülüyle dikeniyle isticnâs etmeye mecbûruz" diyen Abdullah Cevdet [Karlıdağ] bütüncüdür. Tunaya'ya göre Batıcılar İttihat Terakki hükümetinin milliyetçi-İslamcı programıyla tam olarak uyuşamamış, Cumhuriyetle ise hızla buluşmuşlardır; örneğin *İçtihad* yazarları Kılıçzade Hakkı ve Celal Nuri 1923'ten sonra etkin mebuslar olmuştur (Tunaya, 2004: 68-71).

Hanioğlu'na göre, yalnızca bilim, teknik ve endüstrisinin değil, Avrupa'nın kültürü, yaşam biçimi ve terbiyesinin de alınması gerektiğini savunan bütüncül Batıcıların kimisi, modern bir insanın zamanının günde beş vakit ibadete ayıramayacak kadar kıymetli olduğunu söyleyecek kadar ileri gidiyorlardı (Hanioğlu, 2011: 57-59). Abdullah Cevdet, bir tür kısa ütopya olarak adlandırılabilecek "Pek Uyanık Bir Uyku" (1912) makalesinde kadınların toplumsal hayata daha etkin bir şekilde katılması ve giyimlerine müdahale edilmemesinden, "birer tembellik yuvası ve avarelik kaynağı" olan tekke ve zaviyelerin kaldırılmasına, medreselerin kapatılmasından, softalar ve sahte şeyhlerin fakirliği öven "saçmalık ve maskaralıklarına" izin verilmemesine kadar pek çok reform hayal etmiştir. Hatta, tüm İslam dünyasında geçerli olmak üzere, Müslümanların ekonomik ve toplumsal ilerlemelerini sağlayıcı nitelikte hükümlere sahip yeni ve tek bir ortak mezhep belirlenmesini istemektedir (Abdullah Cevdet, 2008: 221-233).

Abdullah Cevdet'in 1913'te yazdığı bir yazıdan şu satırlar da onun "gelenek" kavramına bakış açısını ortaya koymaktadır:

> *"Dilimle söyler, kalbimle tasdik ederim ki, bizde muhafazasına dinî, millî geçmiş bakımından tam anlamıyla sarılmaya layık anâne, gelenek yoktur. Anâne birkaç göbek neslin ve onlardan sonrakilerin, müşterek bir şekilde sahip oldukları veya kölesi oldukları ortaklaşa âdet ve alışkanlıklarından başka bir şey değildir.*
>
> *Âdet ve alışkanlıkları zaman ve mekân vücûda getirir ve bu zaman ve mekân değişikliğe uğradıkça bu toplumsal alışkanlıklar ve âdetler dahi aşamalı olarak değişir. Değişmediği taktirde üzerine tesir ettiği toplumsal yapının düzenini ve âfiyetini bozar."* (Abdullah Cevdet, 2008: 178)

Geleneğin en sert ve dayanıklı unsuru olan dinsel ahlak da onun eleştirisinden muaf değildir. Abdullah Cevdet ahlaklılığın Müslümanlık şartına bağlanmasına itiraz eder. 1905 Rus-Japon savaşında galip gelen Japon askerlerin

ölen Rus askerlerinin eşyalarını ailelerine göndermelerine atıf yaparak, "Ey müslüman hemşehrilerim; Siz savaşta maktul düşen düşmanınızın mallarını ganimet diyerek cebinize sokmaz mısınız?" diye sormuştur (Kaygı, 1992: 102).

I. Balkan Savaşı sırasında, kimilerince yenilginin ahlaki ve dini bozulmaya bağlanacağını öngören Abdullah Cevdet İçtihad dergisinde şunları yazmıştı:

> *"… her devirde olduğu gibi, birtakım balkabakları … Anadolu'ya yayılarak halka, hezimete uğramamızın sebeplerini kendi kafalarına göre izah etmeye koyulacak mı? 'Efendim, İslam askeri mağlup olur muydu? Lâkin Allah bize kızgındır. Namaz kılmıyorlar, oruç tutmuyorlar, bâhusus ve bâhusus zekat ve fitre vermiyorlar, İstanbul'da hanım kızlar kollarına eldiven takıyorlar vd.. Hep bunlardan dolayı askerimiz mağlup oldu' diyecekler mi?"* (Abdullah Cevdet, 2008: 130)

Abdullah Cevdet Avrupa'ya siyasi ve ekonomik nedenlerle duyulan öfke ve düşmanlığın Avrupa medeniyetine yönelmemesini istemektedir. Onunla Celal Nuri arasında İçtihad dergisi sayfalarında yürütülen husumet/muhabbet tartışması bu isteğini yansıtmaktadır. Celal Nuri "Şîme-i Husûmet" makalesinde imparatorluğun parçalanmasından ötürü Avrupalılara ne kadar husumet duyduğunu ve bu husumetin kurtuluşun dayanak noktası olacağını ifade etmiştir. Avrupa'ya muhabbet, barışseverlik, diplomasi gibi düşünceler azim ve iradeyi zayıflatacaktır. Husumet duygusu, ticareti geliştirmek ve zenginleşmek ile bir arada gitmelidir. Ona cevaben "Şîme-i Muhabbet" makalesini yazan Abdullah Cevdet ise cahil ve mutaassıp halka yaranmak için Avrupa'ya husumetin telkin edilmesini yanlış bulmakta, muhabbetin husumetten daha faydalı olduğunu belirtmektedir. Ona göre, dini husumet yüzünden Avrupa'dan gelecek iyi şeylere Osmanlı kendini kapatmış, bu yüzden Avrupa ile Osmanlı arasında yüzyıllarla ölçülecek bir yükseklik ve ilerleme farkı oluşmuştur. Kuvvetli ile zayıf, âlim ile cahil arasında ilişkinin başka türlü tezahür etmesi mümkün değildir. Husumet duyulması gereken şey, Avrupa seviyesinde olmaya engel teşkil eden maddi ve manevi hallerimiz, yani kendi tembelliğimiz, cahilliğimiz, fakirliğimiz, taassubumuzdur. "Avrupa bizim hocamızdır, Avrupa'ya muhabbet etmek ilim ve terakkiye, maddi ve manevi kuvvetlere muhabbet etmektir" (Abdullah Cevdet, 2008: 182-197).

Celal Nuri'nin "milletimizin muharebesiz fethi" (Kaygı, 1992: 126) dediği emperyalizm olgusu ve buna karşı üretilen çözümler II. Meşrutiyet döneminde Batıcıların çoğunun dahi Batılı düşünceye şüpheyle yaklaşması ve İslam'ı öne

çıkarmasına sebep olmuş görünmektedir. Kurtuluş Savaşı'ndan sonra Batıcıların Batı düşüncesiyle daha rahat bir ilişki kurması ve sekülarizmin serpilmesi bundandır. Dinin ahlaki değerler için bir referans olamayacağı yönündeki düşüncelerini Cumhuriyet döneminde daha açıklıkla dile getireceklerdir (Mert, 1994a: 86).

Celal Nuri'nin "kısmici" fikirleri de bu zihinsel karmaşayı yansıtmaktadır. Ona göre Osmanlı'nın gerilemesinin en büyük nedeni nakilcilik ve bağımsız düşünememedir. Öte yandan, Avrupalı gibi çalışabilmek için onların kanılarına ve fikirlerine vâkıf olmak gerektiğini, Avrupa'nın başyapıtlarının Türkçe'ye çevrilmesi gerektiğini savunur. Medeniyetin teknik yanı evrenseldir, bunu elde etmek için Avrupalılaşmaktan başka çare yoktur. Ancak manevi yanı milli ve İslamî gelenek ve ahlakla gerçekleştirilir. Bu yüzden Celal Nuri "milli ahlak"ın korunmasını ister. "Milletin tabiatına uygun", "milli ahlak" gibi kavramlarla neyi kastettiği ise çoğu zaman belirsizdir (Kaygı, 1992: 115, 120-23).

Namık Kemal gibi Celal Nuri de büyük bir İslam birliği ve yeni bir Müslüman ilim ve felsefesinin doğuşundan söz etmektedir. Ama o, Kaygı'ya göre, iki açıdan İslamı araç olarak görmektedir: Birincisi, hilafetin Osmanlı için modern bir donanmadan daha faydalı olduğunu zira dünya Müslümanları üzerinde bir ruhani hâkimiyet sağladığını, bu yüzden bundan yararlanılması gerektiğini söylemektedir. İkinci olarak, millet fikrinin henüz olgunlaşmamış olduğu İslam dünyasında milleti ikame edecek bir unsur olarak dine başvurmaktadır. Çağını "millet günü" olarak tanımlayan Celal Nuri "millet ve vatan hislerinin yerinde, müslümanlar nezdinde, din hissi vardır. … din hissi vatan hissi makamında kullanılabilir" demektedir (Kaygı, 1992: 124).

1913/14 tarihli *İlel-i Ahlâkiyemiz* kitabında Celal Nuri ahlak konusunu ele almıştır. İslamla bağdaştırmak istese de yeni bir ahlak arayışı da açıkça görünmektedir. Ona göre dinler her zaman ahlâkın garantisi değildir. Hıristiyanlığın nefreti emretmek gibi ahlâk dışı bir yönü olduğunu iddia ederek dinlerin her zaman ahlâkın garantisi olmadığını söylemektedir. Öte yandan inançları olmayan pek çok filozofun iyi ahlâkın kurallarını güzel bir şekilde ortaya koyduklarını ifade etmektedir. Ahlâkın ruhun ölümsüzlüğü ve ahiretteki ödül ve ceza ile bağlantılı görülmesi ve bundan başka bir ahlâkın olamayacağının sanılması yanlıştır. Ona göre ahlâk dinden daha eskidir. Din ve ahlâk nitelikçe de farklılaşır; din kişisel ve vicdani

bir ihtiyaçken ahlâk milli ve toplumsal bir zorunluluktur. Ahlâkın garantisi seciyelerin, medeniyetin, genel eğitimin yükselmesinde aranmalıdır. Yalnızca dinlerin korkutmasına güvenmek "çürük tahtaya basmak" olacaktır. Dinin rolü ahlâka koruyuculuk etmek olmalıdır (Erdem, 2006: 80-81; Kaygı, 1992: 130).

Ahlâkın değişebildiğine, bugün ahlâksızlık sayılan bir şeyin başka yerlerde veya başka bir zamanda ahlâksızlık sayılmadığına dikkat çekmiş; öte yandan bir başka yerde ise çeşitli ve farklı türlerde ahlâkların üstünde bir de zaman ve mekândan bağımsız, değişmez ahlâkın bulunduğunu, bunun da bir dereceye kadar mantıksal, matematiksel olduğunu söylemiştir (Kaygı, 1992: 130). Nitekim genel ahlakın bozulmasına karşı önlem alınması gerektiğini düşünse de okullarda ahlak kitapları okutulmasına itiraz etmekte; "Her şey zaten ahlâklı olması gerektiği için ve Kâbe'de kıble aranmayacağı gibi, okullarda özellikle ahlâk dersi bulunması gerekmediğini" söylemektedir. "Eğer ahlâk kitapla okutulur ve sahte bir surette telkin edilirse, hiçbir faydası yoktur. Ahlâk risalelerinden daha gereksiz bir şey tasavvur edemem. Ahlâk ancak bir hiss-i müşterek, *instinct* halini alırsa, önem kazanır. İnsan bilmeyerek fâziletler sahibi olmalıdır. Gösteriş için ahlâk sahibi olmak, ahlâksız olmak demektir" (Kaygı, 1992: 122, 130).

Abdullah Kaygı'nın, hakkında başka bir bilgiye yer vermemekle beraber, İttihat ve Terakki Fırkası'nın önemli isimlerinden Ali Fahri [Ağababa] Bey'in 1910/11'de yayımlanan Emel Yolunda adlı hatıratından aktardığı şu diyalog, dinsel ahlaktan farklı bir seküler ahlakın gelişmekte olduğunun ve buna karşı gelişen İslami tepkinin göstergesidir:

> *"-Sizin için ıslah-ı nefs nasıldır? Nasıl olur? Söyleyiniz bakalım… dedi.*
> *Cevap verdim:*
> *-Benim bildiğim, ıslah-ı nefs etmiş olmak, kesb-i salâh etmiş [fazilet kazanmış] olmaktır. Bu da: Kimsenin ırzına, namusuna tecavüz etmemek; kimseyi ızrar [zarar] etmemek; kimseye yalan söylememek; kendi nefsine olduğu gibi gayrın da hayrına hıdmet [hizmet] etmek, muhtaca muavenet [yardım] etmek... Daha bunun gibi birtakım iyi halleri olan bir adam; sâlih bir insandır…*
> *-Bu, gavurcası, ... Bunun müslümancası yok mu?"* (Ali Fahri'den aktaran Kaygı, 1992: 68)

3.2.5. Materyalizme ve Batıcılığa Tepki: İslamcılar ve Ahlak

Yeni Osmanlı muhalefetinin bilim, teknoloji ve yönetimde Avrupalı yöntemlerin üstünlüğünü kabul eden ancak imparatorluğun çöküşünü şeriattan uzaklaşmasına bağlayan ve bir İslami canlanma yoluyla devleti güçlendirmeyi hedefleyen bir İslami kanadı bulunmaktaydı (Cizre Sakallıoğlu, 1996: 233). Din ve rasyonalizmin bağdaşabilirliği konusu II. Meşrutiyet dönemi politikacı ve yazarlarını meşgul eden konulardan biri oldu ve materyalist ve Batıcı kanat karşısında bir İslami tepki gelişti. Jön Türk döneminin İslamcılar arasındaki en önemli grubu, Kemal Karpat'ın, okurlarının büyük kısmının kendilerini muhtemelen İslamcı değil, sadece Müslüman olarak tanımladığını iddia ettiği *Sırat-ı Müstakim* (daha sonra *Sebil-ür Reşad*) dergisi çevresiydi. İslamî modernistler –örneğin Said Halim Paşa, Mehmet Akif, Mehmet Şemsettin (Günaltay)- İslam'la bilim, rasyonalite ve ilerleme arasında bir bağdaşmazlık görmüyor; Müslüman ülkelerin geri kalmışlığını dinin kendisine değil, cehalet, bid'at (Kur'an ve sünnete aykırı olarak icat edilen şeyler), hurafecilik ve despotizme bağlıyorlardı. Onlara göre, İslam'ın temellerine dönüş ve içtihat kapısının yeniden açılması ilerlemenin önünü açacaktı. Müslümanların ahlak konusunda zaten üstün oldukları Hıristiyanlardan alacak bir şeyleri yoktu; İslamî ahlakı etkilemediği müddetçe Batı'nın tekniği ve ekonomisini almakta ise bir sakınca bulunmuyordu (Karpat, 2010: 230-31; Özbudun, 1984: 30-31).

Ülken, "modernist İslamcılar" olarak tanımladığı, çağın gerekleriyle İslam inancı arasında denge kurmaya çalışan bu grupta özellikle İsmail Hakkı İzmirli ve Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi gibi düşünürlerin İslam ve moderniteyi uzlaştırma çabalarına özel bir önem atfetmiştir (Ülken, 2005: 285). Ahmet Hilmi,

> "*Kuru bir taklitle ciddi ilerleyemeyiz. ... İlerlemek istiyorsak, bir yandan çöküntümüzün sebeplerini, öte yandan içtimai bünyemizin unsurlarının ne olduğunu tetkik etmeliyiz. Biz, milliyetimizi meydana getiren temelleri düzeltecek ve kuvvetlendirecek yerde, bu temelleri harap halde bırakıp yeni temeller yapmaya kalkışırsak, intihara teşebbüs etmiş oluruz. Fakat ilerleme ve yenileşme anlamına yabancı kalır da, geri görüşler içine saplanırsak, içtimai varlığımız kansızlıktan mahvolur.*" (Ülken, 2005: 289-290)

demektedir. Ahmet Hilmi, muhafazakâr yazında sıklıkla kullanılan "toplumsal bünye" kavramının muhtemelen ilk kullanımlarından birini gerçekleştirmiştir. Değişimi kabul eden ancak onu, aslında bu kabulle çelişen bir "toplumsal bünye"

kavramıyla kontrol etmeyi hedefleyen muhafazakâr siyasetin Osmanlı toprağındaki tezahürünün dikkat çekici bir temsilcisidir.

Felsefi planda da materyalizme tepki olarak spiritüalizmin savunucusu olan Ahmet Hilmi geriliklerin İslam'ın "terbiye-i fazıla"sından uzaklaşılmasından kaynaklandığını, ilerlemek için saf İslama dönülmesini savunur. Ancak Kafadar'a göre o aynı zamanda kelam düşüncesinden felsefeye geçişi temsil eden bir entelektüeldir. Poincaré ve Boutroux'nun eserlerine dayanarak, "gerçeğin tek kaynağı olarak bilim" görüşünü epistemolojik olarak sorgulamış; bilimin de varsayımlara dayandığını, bu yüzden değerinin göreli olduğunu, hiçbir zaman son sözü söyleyemeyeceğini, değişmez kabul edilen kimi fizik prensiplerinin bile temellerinin sarsıldığını öne sürmüştür. İnsanların bilimin yanında varoluşsal soruları için felsefeye de ihtiyaç duyduğunu, felsefenin de dinin tamamlayıcısı ve yardımcısı olduğunu savunmuştur (Kafadar, 2000: 177-81).

İslami modernistlerin veya ılımlı İslamcıların önde gelen isimlerinden ve İttihat ve Terakki dönemi sadrazamlarından olan Said Halim Paşa Osmanlı'nın yaşadığı sıkıntıları bir ahlak bunalımına bağlamaktadır. Batıcıları kendi maddi ve manevi kaynaklarından uzaklaşmış, bu kaynakları küçümseyen, taklitçi, nihilist kişiler olarak gören Said Halim Paşa, yeni kuşağın bilgi ve anlayışının neden olduğu toplumsal bunalımı şöyle tanımlamaktadır: "her yanda kuşku ve güvensizlik, derin bir boşveriş, her şeyde çılgınca bir acelecilik ve sabırsızlık hüküm sürüyor. Hiç kimse kime veya neye inanacağını, kime veya neye saygı göstereceğini bilemiyor" (Karpat, 2010: 229; Kaygı, 1992: 144-45).

Bu "manevi anarşinin" sorumlusu ahlak ile bilginin, terbiye ile tahsilin ayrı şeyler olduğunu anlamamış olan taklitçilerin kurduğu yeni öğretim usulleridir. Yeni öğretim usulü aile ve toplum hayatını bozmuştur. Zira yeni okullarda gençlere bilim ve akıl dışında hiçbir şeye uymamaları söylenmiş, ahlak ve terbiyeleri eksik bırakılmıştır. Gelenek, edep, itaat ve ahlak değerleri korunmaya değer bulunmamış; birkaç okullu nesil tarafından Osmanlı cemiyeti bozulmuştur (Said Halim Paşa, 2011: 112, 201).

Öte yandan Osmanlı'nın geri kalışında ulemanın ve devlet adamlarının sorumluluğunu da kabul etmektedir. Müslüman milletler çağın gereklerini dikkate almamış, değişimin ortaya çıkardığı yeni ihtiyaçların karşılanması için dini daha

yüksek ve verimli biçimde yorumlamak ve uygulamak gerektiğini anlayamamışlardır. Bu yüzden gerileyip çökmüşlerdir. Bu hataya düşen Müslüman liderlerin İslamiyet ve manevi değerlerle özdeşleştirilerek dinin bir kenara bırakılmasını ise yanlış bulmaktadır (Kaygı, 1992: 147; Said Halim Paşa, 2011: 163). Batı medeniyetinin üstünlüğünün kaynağı olan bilim zihniyeti ile deney yöntemi ile Osmanlı'nın hataları tamir edilebilir. Batı'dan bu şekilde istifade ederken "tüm ideallerimizin, sosyal ve siyasi kanaatlerimizin tamamıyla dinimizden doğduğu", dinsizliğin bir fikri üstünlük alameti olmayıp Batı'nın "sapkınlığı" olduğu anlaşılacaktır. Bu yüzden İslamiyete saygı duymak ve onun üzerimizdeki bütün haklarını kabul etmek gerekir (Said Halim Paşa, 2011: 104).

İmparatorluğun sorunlarının çözümü "İslamlaşmak", İslamın ahlak ve hayat siyasetine kendini tamamıyla uydurmaktır. İslam'ın ne tam olarak idealist ne de tam olarak pozitivist olduğunu söylemektedir (Said Halim Paşa, 2011: 186-87). İslam'ın tam olarak pozitivist olması zaten düşünülemeyeceğine göre, onun daha ziyade "tam olarak idealist olmama" kısmına dikkat çektiği açıktır. Pozitif bilimlere alan açmak, hatta İslami bir temel inşa etmek istediği iddia edilebilir. Nitekim Said Halim Paşa'ya göre toplumsal saadetin biri manevi diğeri maddi iki kaynağı vardır. Biri yalnızca vahiy yoluyla bilgisine ulaşılabilecek olan ahlak ve cemiyet kanunları (şeriat), diğeri ise insanın kendi aklıyla keşfedebileceği ve bu yüzden keşfetme vazifesi Allah tarafından insana verilmiş olan tabiat ve fizik kanunları (bilim). Maddi refah ve manevi zevkten biri eksik kalırsa o toplum mutlu olamaz (Said Halim Paşa, 2011: 224-25).

Ahlaki bunalımın nasıl bir ahlak anlayışıyla aşılacağı konusunda Said Halim Paşa'nın tavrı nettir: "Bir Kant'ın yahut bir Spencer'ın ahlâk görüşüne inanan, sosyal hayatta Fransız, siyasette İngiliz usulünü kabul eden bir Müslüman, ne kadar bilgili olursa olsun, ne yaptığını bilmeyen bir kimseden başka bir şey değildir" demektedir (Said Halim Paşa, 2011: 186). Dinsel olmayan maneviyatı, "insan aklının ve düşüncesinin çelişkili ürünlerinin oluşturduğu ve bin bir çeşidi olan, birbirleriyle çeliştikleri için insanların bunların hangisine uyacaklarını şaşırdıkları maneviyat" olarak görmekte ve kabul etmemektedir. Ona göre, toplumun temelinde bulunması gereken ve asıl olan maneviyat, "akıl ürünü olmadığı için insanların değiştirmeye

mezun olmadığı ve bu yüzden hiç değişmeden, istikrar içinde, hep aynı kalan, vahiy ürünü olan maneviyattır" (Kaygı, 1992: 152).

Bu dinsel maneviyatın içeriğinin modern dünyaya uyumu dikkat çekicidir. Said Halim Paşa'ya göre İslam ahlakının ayırıcı özellikleri hürriyet, eşitlik ve dayanışma fikirleridir. İlkin, İslam ahlakı kişinin gelişme yeteneğini genişletmesi için ona hür olma görevi yüklemektedir. Bu yüzden hürriyet kişinin kullanıp kullanmamakta serbest olduğu veya yöneticilerin istedikleri zaman verip istedikleri zaman geri alacakları bir hak değildir. Burada meşruti yönetimin haklılığına dönük bir ima vardır. İkinci olarak, herkesin hür olması herkesin serbestçe gelişip ilerlemede eşit olması anlamına da gelir. Ancak Said Halim Paşa aynı hürriyetin farklı kullanımı ve yetenek ve gayretlerin farklılığı sebebiyle ortaya çıkabilecek eşitsizlikleri de doğal kabul eder. Liyakatla, hakkıyla yükselmiş ve zenginleşmiş olana saygı ve sevgi talep eder. Bu noktada onun özel mülkiyet ve modern iktisadi prensiplerle uyumlu bakış açısı göze çarpar. Son prensip olarak, söz konusu doğal eşitsizlik hali yardımlaşma ve dayanışmayı gerektirir (Said Halim Paşa, 2011: 171, 189-92).

Kaygı'ya göre Said Halim Paşa'nın bugüne devrolan mirası; değerlendirmelerini, bize özgü olma-olmama, dışarıdan gelme-gelmeme, ithal olma-olmama ölçütleriyle yapmasıdır. Bugünkü Osmanlı-Türk modernleşme çalışmalarının kavram setinde yer aldıkları için, Kaygı'nın bu ölçütlere ilişkin eleştirisi burada kısaca anılmaya değerdir: "Bilimsel bilgi konusunda bu ölçütler dikkate alınmazken maneviyatın bilgisinin doğası gereği rölatif olduğu neden düşünülmektedir? İnsana, onun değer, erdem, eylemlerine ilişkin felsefi bilgi konusunda yerli-yabancı ölçütüne neden başvurulmaktadır?" sorularını soran Kaygı'ya göre bu ölçütler bir düşüncenin değerlendirilmesinde olsa olsa değer biçmelere götürebilir, doğru değerlendirmeye götüremezler (Kaygı, 1992: 162-64).

II. Meşrutiyet'in modernist İslamcıları, Fransa'daki *rallié*'lerin (cumhuriyet fikriyle uzlaşmış Katolikler) cumhuriyetteki karşılığı olacak olan cumhuriyetçi muhafazakârların fikir atalarıdır. Onlar toplumsal sorunlara ve çözümlere, "çağın gereklerini" (ekonomik Batılılaşma) reddetmeyen dini ve ahlaki söylemlerle yaklaşmışlardır. Önde gelen modernist İslamcılardan Mehmet Akif [Ersoy] da, başta Tevfik Fikret olmak üzere dönemin Batıcı aydınlarının nihilist ve taklitçi bulduğu

tutumlarını eleştirirken, sözünü ettiğimiz dinsel ahlak temelli kurtuluş fikrini özlü biçimde yansıtmaktadır:

> *"Bir halâs (kurtuluş) var: Ahlâkımız yükselmeli!*
> *Gökten inmez bizde hiçbir şey… Bütün yerden taşar;*
> *Kendi ahlâkıyla bir millet ölür, yahut yaşar;*
> *Ne irfandır veren ahlâka yükseklik, ne vicdandır;*
> *Fazilet hissi, insanlarda Allah korkusundandır…."* (Bulut, 1999: 81-82)

Öte yandan İsmail Kara Mehmet Akif'in klasik İslam ahlakını ve buna bağlı olarak toplumun zihniyetini dönüştürmeye, bir diğer ifadeyle, aktif Müslüman birey ve toplum tiplerini inşa etmeye yönelik çabalarına da dikkat çeker. Örneğin Mehmet Akif, yanlış anlaşılan İslami hakikatlerden biri olarak gördüğü "sabır" hakkında yazarken kaderciliği ve tevekkülü eleştirir, çalışmayı ve bilim tahsilini över:

> *"Kur'an ne söylüyor, biz ne anlıyoruz! Sabır katlanmak değil, göğüs germek demektir. … [Allah ve millet yolunda] fedakârlıkların semtine yanaşmıyarak miskin miskin oturmak; sonra da hissesine düşecek rüsvalığa 'kader böyle imiş! tahammül etmeli' diye hazma çalışmak hiçbir zaman sabır ile telif olunamaz. … Şeriatın en birinci teklifi ilim değil midir? … İşte sabır demek ulûm-ı nâfiayı tahsil için her türlü sıkıntıya tahammül etmek demektir."* (Kara, 2012: 45-46)

Modernist Müslümanlar böylece bir yandan Batıcılığa karşı geleneksel Müslüman ahlakını çağırırken öte yandan yeni ve aktif bir insan ve toplum telakkisi doğrultusunda geleneksel ahlak kavramlarının hiyerarşisini bozmakta, onları yeniden tanımlamaktadırlar. Tasavvuf ve tarikatlara yönelik eleştiriyle birleşerek, tevekkül, teslimiyet, kanaat, zühd (dünya zevklerine ilgisizlik), sabır ve fakirlik kavramları gerilere doğru ittirilirken, gayret, cehd (gücü yettiğince çalışma), zenginlik, irade, mesuliyet kavramları daha güçlü şekilde yeniden inşa edilmektedir (Kara, 2012: 358-63). Kapitalizmle bütünleşmenin bu muhafazakâr yorumuyla aynı zamanlarda, yine ahlaki dönüşümü temel alan milliyetçi yorum da güçlenmiştir. Ahlakın birimi ve kaynağı olarak millet fikri ve bu fikrin başlıca temsilcisi Ziya Gökalp, ahlak konusunda Cumhuriyet'e etki eden düşünsel mirasın inceleyeceğimiz son ve en önemli unsurudur.

3.2.6. Türkçülüğe Geçilirken Durkheimcı Pozitivizm: Ziya Gökalp ve Milli Ahlak

Tüccarzâde İbrahim Hilmi'nin 1916 yılında basılan *Avrupalılaşmak-Felâketlerimizin Esbâbı* kitabında Avrupa medeniyetinin teknikte ileri gittikçe manevi olarak çöktüğü, zira maddi hayata odaklı bir yaşamın eğlence, zevk ve israf duygularını kabarttığı, haksız kazanç, fuhuş, içki gibi ahlaksızlıkların yayıldığı ileri sürülmektedir. Akıllıca davranarak Batı'dan ihtiyaç duyulan ve zararlı görünmeyen şeylerin aynen alınmasında hiçbir sakınca yoktur. Manevi ve ahlaki terbiye konusunda birçok şeyi almaya ise gerek yoktur. Aksine Avrupalıların Müslümanlardan alacakları şeyler vardır zira "çoğu müslümanlar Avrupalılar'dan daha alicenap, daha iyilik sever, daha şefkatli ve daha çok insancıldır" (Tüccarzâde İbrahim Hilmi, 1997: 102-104). Bu noktada kısmi Batılılaşmacı görüşü yansıtsa da Tüccarzâde İbrahim Hilmi'yi ilginç kılan nokta bireysel ahlak-toplumsal ahlak ayrımı yapmasıdır. Osmanlı toplumunun ahlakının bozulduğuna ilişkin bir saptamaya karşılık şunları söyleyerek sosyolojik ahlaka yakınlığını ortaya koymaktadır:

> *"Hangi ahlak? Eğer bireysel ve dini ahlaktan bahsediyorsanız doğru, hâlâ bozuktur. Yok toplumsal ahlaktan bahsediyorsanız pek doğru değil. Çünkü olmayan bir şeyin bozulması mümkün değil.* Zannederim *herşeyimiz gibi toplumsal ahlakımız da yeniden oluşmalıdır ... Milli ve toplumsal ahlakımız kesin bir şekil göstermiyor. Zaten milliyet duyguları bile yeni yeni uyanıyor. Dolayısıyla milli ve toplumsal ahlakın karakteri de bundan sonra kendini gösterecek. Toplumsal ahlakta gelişme ve ilerleme, medeniyetteki tekamüle bağlıdır. İlim ve irfana dayanmayan cahil bir toplumdaki ahlakın direncine güvenilmez. Burada ancak dini bir taassuba dayanan bir ahlak geçerli olur. Bu ahlak anlayışında övgüye değer yanlar da vardır. ... Fakat bu bağımsızlığın korunması için yeterli değildir."* (Tüccarzâde İbrahim Hilmi, 1997: 100-101)

Görüldüğü gibi artık millet ve milli ahlak fikri ortaya çıkmıştır. Bu kavramları sosyolojik olarak temellendiren Durkheim'in fikirleri, İttihat ve Terakki Genel Merkez üyesi ve Türkiye'de sosyolojinin kurucusu olan Ziya Gökalp aracılığıyla Osmanlı'ya girmiştir. Bu yeni fikirler "ahlaki bunalım" temasından bir kopuş değildir. Hatta Peter Wagner'e göre aslında Durkheim de bir ahlakçı eleştiri ve çözüm sunar, zira o 19. yüzyıl liberalizminin boşluklarına yönelik eleştirilerden (siyasal iktisat eleştirisi, bürokrasi eleştirisi ve anti-bilimci eleştiriyle birlikte) biridir (Wagner, 1996: 102-105). 19. yüzyıl sonunda Fransa'da sosyoloji "sanayileşmenin

hızla ve travmatik bir şekilde dönüştürdüğü toplumsal dokunun parçalanması karşısında, yeni bir ahlak önermekteydi." Durkheim bu parçalanmanın ortaya çıkardığı, toplumsal normların çözüldüğü bir bunalım halini ifade eden "anomi" ile ilgili çalışmalar yapmış, yeni toplumsal normların ölçütü olarak organik dayanışma, kolektif bilinç ve bütünleşme kavramlarını geliştirmişti. Osmanlı'nın tarihsel ve güncel dinamikleri Fransa'dan epey farklı olmakla birlikte, parçalanan bir toplumun yeniden düzenlenmesine hatta yeniden doğmasına katkı sağlayacak fikirlerin bulunabileceği en uygun yer yine Fransa idi (Ergur, 2009: 930-31).

1914'te Darülfünun'da ilk sosyoloji kürsüsünü kuran Ziya Gökalp (1876-1924), Durkheimci çözümü Osmanlı toplumuna taşımayı amaçlıyordu. Zafer Toprak'a göre o büyük ölçüde Durkheim'in *Toplumsal İş Bölümü* kitabını Türkiye'ye uyarlamıştır. Gökalp'e göre sosyolojinin görevi toplumsal grupların ve bunların normlarının hiyerarşisini keşfedip gereksiz çatışmaları önlemek, toplumsal uyum ve dengeyi sağlamaktı[40]. Uyum ve uzlaşının harcı birlik ve dayanışma; bunun temeli ise ortak vicdan ve paylaşılan ahlâki mefkûrelerdi. Ancak Durkheim'in soyut "toplum"u Gökalp'te "millet"e dönüşmüştü. Önceki bölümlerde belirttiğimiz gibi Durkheim'in sosyolojik tasarımı da özü itibariyle politik olmakla birlikte bilimsel içeriği baskınken, Gökalp'in çözümlemelerinin politik içeriği baskındır. Durkheim siyasi olanı sosyolojinin bilimsel dili içinde eritip gizlerken Gökalp sosyolojiyi açıkça bir siyasi programa eklemlemeye çalışıyordu (Ergur, 2009: 931-32; Parla, 2009: 131-133; Toprak, Z., 2012: 182-83). Bu program Türkçülüktü. Politik olarak İttihat ve Terakki'de özellikle 1911'den sonra vücut bulmaya başlayan Türkçülük bilimsel ve kültürel alanda ise dil ve kültür sorunlarına, sosyolojiye eğilen Yeni Hayat çevresince (*Genç Kalemler* ve *Yeni Felsefe Mecmuası*) temsil ediliyordu. Türkçülere göre Batı uygarlığı bir ulusal kültürler toplamıydı. Bu uygarlığa katılmak Batı uluslarının kültürünü almak anlamına gelmemeliydi. Batı uygarlığının ulus temelli toplum, devlet ve sivil ahlak düzeni ise izlenmeliydi (Berkes, 2006: 415-18).

[40] "İlmi İçtima" adlı yazısında Gökalp "Osmanlı milleti bir takım unsurlardan ibarettir. Bu heyet her türlü toplumsal şekli içine almaktadır. Şimdiye dek geçirdiğimiz buhranlar fikirlerin, hislerin birbirine uymayışındandır. Halkın bilinmesi için cemiyet ilmine ihtiyaç vardır. İlmi İçtima (sosyoloji), dil meslek vb. ayrılıklardan ileri gelen kötü fikirleri bertaraf ederek, onların yerine sağlam fikirler koyacaktır. Toplumsal hastalıkları teşhis ve tedavi için gereken vasıtaları bu ilim hazırlar." demektedir (Ülken, 2005: 305).

Ergun Özbudun'a göre Jön Türk kuşağının Türkiye'de sekülarizme katkısının bir kaynağı rasyonel-bilimsel düşünceye bağlılığı ise bir diğeri de siyasi topluluğun temeli olarak Türk ulusu fikrini geliştirmiş olması idi. Zira laik bir devletin başlıca şartı siyasal topluluğun din dışı bir temelde tanımlanması, yani ümmetten millete geçiştir. Ziya Gökalp birden fazla toplum veya milletin bir araya geldiği ümmetin tanımlayıcı unsurunun ortak din olduğunu belirtir. Türk ulusunun ümmet temelinde kurulmasını istemiyordu çünkü İslam medeniyetle uyumlu iken ümmet kültürü ise değildi. Zira ümmet kültürü dini fıkıhla özdeşleştiriyor ve değişimi kabullenmiyordu, oysa fıkıh belirli bir dönemin örf ve adetlerinin kristalleşmiş halinden başka bir şey değildi (Özbudun, 1984: 33, 36-37).

Dinin modern hayata uygunluğunu Gökalp iki ayrım üzerinden ispatlamaya çalışıyordu: Şeriatın iki kaynağı olarak nas (dinin değişmez hükümleri, dogma) ve örf ayrımı ile diyanet (inanç ve ibadet) ve kaza (hukuk) ayrımı. Böylece örfler değiştikçe şeriatın değişebilmesinin ve din işleri ile devlet işlerinin ayrılmasının imkânı ortaya çıkıyordu. Üstelik nasta yer alan, dünya işleriyle ilgili yükümlülüklerin aslında çoğunlukla örften türetilmiş olduğunu ve nasa dayanan yükümlülüklerin bile pratikte uygulanabilmeleri için örfe uydurulmaları gerektiğini de ileri sürmüştür. Savaş sonuna kadar Gökalp'in din-devlet ayrılığına ilişkin fikirleri karmaşık ve dolambaçlı iken, özellikle Arap topraklarının imparatorluktan kopmasından sonra sekülarizm savunusu daha açık hale gelmiştir. 1923 tarihli *Türkçülüğün Esasları*'nda hem halifeliğin hem de sultanlığın Ortaçağ kurumları olduğu, modern devletin legal yapısından bunların tüm izlerinin temizlenmesi gerektiğini savunmuştur (Özbudun, 1984: 40-42; Parla, 2009: 92).

Ziya Gökalp bir yandan din ve toplumsal düzen ilişkisini kurarken diğer yandan da sekülerleşme ile toplumsal işbölümü bağlantısını incelemiştir. O, ilkel toplumlardan beri, dinsel ahlakın esası olan kutsallığın ve bunun "haram" ve "vacip" detaylarının, toplumun ve evrenin düzenleyicisi sayıldığını söyler. Semavi dinlerde kutsallığın bozulması veya tamamlanmasının ahiretle ilgili ceza veya ödüllere ulaşacağına inanılması, aslında toplum yaşamına ilişkin bu yasak veya borçların daha da dikkatle uygulanmasına yol açmıştır. Toplumsal işbölümünün gelişmesi, uzmanlaşmanın artmasıyla yüksek dini ahlakın baskısından kurtulan ferdî ahlak zayıflamış ve kişisel tutku ve çıkarlar ahlak duygusuna galip gelmiştir (Gökalp,

2005: 26-27). Ona göre, geleneksel işbölümünde genel bir koyu dindarlık egemen iken, işbölümü ileri gittikten ve politika, bilim, ahlak, ekonomi, estetik vd. dinden ayrılmaya başladıktan sonra artık herkes koyu dindarca bir hayat yaşayamazdı. Böyle bir hayatı ancak zahidler, yani her şeyden vazgeçip kendini dine adayan uzmanlar yaşayabilirdi. Tasavvuf uzmanlara özgü bir psikoloji olduğundan genel sosyal bunalımı ise ortadan kaldıramazdı (Gökalp, 2005: 21-23).

Tanzimat dönemine ilişkin ahlakçı eleştiriyi Ziya Gökalp de yapmakta ama bunu kaçınılmaz bir geçiş dönemi olarak görmektedir. Toplumların ümmetten millete geçerken yaşadığı bunalımlı ara devir Osmanlı tarihinde Tanzimat dönemidir, toplumun bu çağına verilecek en uygun ad da "halk"tır. Bu suni milliyetin ortak bir dini ve ortak bir öz kültürü yoktur. Bu dönemde Osmanlı "halk"ının ortak bir bilinci olmadığı, Tanzimat'ın getirdiği politik yurttaşlıktan başka aralarında hiçbir bağ ve dayanışma olmadığı için eski ümmet dayanışmasından yeni millet dayanışmasına geçerken fertlerin kendini düşünme eğilimi serbest kalmış ve ferdiyetçilik gelişmiştir. Ferdiyetçiliğin yükselişi ve ümmete dayalı ailenin çözülmesi ahlakın çöktüğü olarak düşünüldüğü ve çöken organizmanın içinde yenisinin şekillenmekte olduğu görülemediğinden bazı kesimlerde ümmet dayanışmasına, ümmet ahlakına dönüş çağrıları da yükselmiştir (Gökalp, 2005: 131-33).

Ziya Gökalp Tevfik Fikret'i "ahlaksızlığa ve ferdiyetçiliğe karşı savaşan tek şairimiz" ve "sosyal bir ahlak anlayışının öncüsü" olarak görmektedir. Osmanlı'da onun düzeyinde filozoflar, ahlakçılar, sosyologlar yokken başka milletlerin böyle düşünce adamları olduğundan o milletler sosyal bunalımlarını kolayca atlatmışlardır. Onlar sarsılan koyu dindarlığın yerini boş bırakmayarak toplumcu kutsallığı koymuşlar; böylece sofu din duygusu yerine "ahlaki bir din duygusu", sofu bir ahlak yerine "sosyal bir ahlak" geçerli olmuştur. Eski ahlakta ısrar etmek seçeneği Gökalp'e göre geçersizdir. Çağın gerisinde kalmış, yaşanılmayan bir ahlakı zorla kabul ettirmeye ve yaşatmaya çalışmak nafiledir ve tehlikelidir; "toplumcu direniş şeklinde olan ahlaksızlık ve fencilik akımının güçlenmesine yol açar" (Gökalp, 2005: 28). Bununla herhalde sosyalist akımları kast etmektedir.

Ziya Gökalp'e göre oluşturulması ve yayılması gereken "yeni ahlak" dinî ve ahlakî bir içeriğe sahip olmakla birlikte bir pozitif bilim olarak kurulmalıdır. Gözlem ve deneye dayalı bilim ve akıl çağında, mantığa uygunluğu bilimsel olarak ortaya

konmayan kurallara kimse saygı göstermez. Ahlak kurallarına saldıranlar pozitif bilimlere dayanmaktadır; verilecek cevap da aynı çerçevede olmalıdır (Gökalp, 2005: 29):

> *"Gençlerimiz pozitif ilimlerle ilk karşılaştıklarında; benliklerinde değerlenmiş duygularla, pozitif gerçekler arasında müthiş bir çarpışma başlıyor. Değerlenmiş duygular ise, dinî ve ahlâkî duygulardır. Dinî duygular, pozitif bir din ilmine, ahlâkî duygularsa pozitif bir ahlâk ilmine dayanarak bu pozitif öğretime katılsaydı; milletimizin aziz duyguları ile pozitif gerçekler arasında çarpışma ve çatışma meydana gelmeyecekti. Çünkü bu öğretim sonucunda ... canlılardaki organlar nasıl belirli görevler yapıyorsa; bu duyguların da çok gerekli sosyal görevleri yaptığı meydana çıkacaktır."* (Gökalp, 2005: 29)

Ziya Gökalp'e göre ne Kant'ın metafizik ahlakı ne de Comte ve Spencer'ın pozitivist olmakla beraber başka (biyolojik, psikolojik vb.) olayların incelemesinden çıkardığı konuları dini ve ahlaki olaylara uygulamak isteyen anlayışı, pozitif bilimlerle eğitim gören yeni nesli kendine inandırabilmektedir. Sosyoloji "toplumlarda halen yaşamakta olan ve sosyal disipline ait görevlerin en canlı organlarını oluşturan dinî, ahlakî duyguların pozitif ilimlere karşı sarsılmamasını sağlayacak tek pozitif ilimdir" (Gökalp, 2005: 30-31).

Taha Parla'nın belirttiği gibi, hem Durkheim, hem de Gökalp, Comteçu pozitivist gelenekte yer almakla birlikte onun materyalist epistemolojili türevlerinden ayrılırlar. Gökalp de Durkheim gibi pozitivist ve idealist gelenekleri birleştirmeye, din ve bilimi uzlaştırmaya çalışır (Parla, 2009: 120). Ona göre "filozof aklıyla kalbini telife çalışan, müspet ilimlerle kıymet duyguları arasındaki ihtilafı daimi bir sulh ve ahenk haline getirmeyi gaye ittihaz eden bir kimsedir." Böylece felsefe "bir düşünce girdabı değil, aksine kişiyi pozitif bilimlerin dalgaları arasında 'dümene ve pusulaya sahip bir gemici' yapan bir düşünce eylemi olarak algılanmaktadır" (Kafadar, 2000: 193-94).

Solidarizmin öncülerinden Alfred Fouillée'den etkilenmiş olan Gökalp için temel amaç millileşmedir. Ahlâki-normatif bir sistem olarak İslam dini Türk milliyetçiliği ile birlikte toplumsal dayanışmanın temellerini oluşturur. Ancak Gökalp'te aslolan milli dayanışmadır; tasavvuf onun bir yardımcısı ve desteğidir. Durkheim'ı izleyerek dini, toplumsal yaşamın sembolik ifadesi kabul etmekte, dinsel tören ve davranışların akılcı bir açıklamasını aramakta; böylece dinin toplumsal

dayanışmanın kurulmasındaki *yardımcı* rolünü bilimsel bir temele oturtmak istemektedir (Kafadar, 2000: 194-95; Parla, 2009: 90-91).

Ziya Gökalp milli ruhu üç yapıya ayırır; bunlar, hars (öz kültür), medeniyet (evrensel değer yargıları) ve devlettir. Milletleri medeniyet olarak buluşturan şey akıl ve bilgi iken, onları birbirinden ayıran ise zevkler, duygular ve karakterin özel olmasıdır. Medeniyet taklit edilebilir ama usul ve iradeye tabi olmayan duygular, yani hars taklit edilemez. Tanzimatçılar medeniyetten başka bir de hars olduğunu bilmedikleri için Batılılaşmayı milli şahsiyetin en köklü kaynaklarına yaymaya çalışma yanlışına düşmüşlerdir (Gökalp, 2005: 144-46; Kaygı, 1992: 167-68). Ancak Ziya Gökalp'i muhafazakârlardan ayıran şudur ki, o doğal ve değişmez bir milli bünye fikrine inanmaz. Bu durumun politik olmaktan öte, bilimsel nedenlerden de kaynaklandığı düşünülebilir. Tüm politik angajmanına karşın Ziya Gökalp Türkiye'de sosyolojinin kurucu babası sayılmayı hak eden bir bilimsel tutarlılık sergilemektedir. O, Avrupa medeniyetine girdikten sonra öz kültürün olduğu gibi kalacağını iddia etmediğinin altını çizer. Zira milli şahsiyetin üç unsuru karşılıklı olarak birbirlerini etkilerler. Medeniyette ve devlette meydana gelen yenilikler sosyal yapıyı değiştirdiklerinden bunun öz kültürde yenilikler meydana getirmemesi mümkün değildir. Örneğin, devleti meydana getiren hukuk temelde ahlaki duygulara dayandığından birimi de öz kültürdür. Ancak çağdaş bilim ve tekniklere uyum sağlamak durumunda olması nedeniyle medeniyetle de ilişkilidir ve değişkendir (Gökalp, 2005: 146-47).

Pek çok ahlâk türü/düzeyi[41] arasında Gökalp'e göre en önemlisi "bütün"ün ahlâkı olan vatani ahlâktır. Çünkü ulus tüm toplumsal gruplar arasında bağımsız ve kendine yeterli olan tek organizmadır. Toplumun ferdi şahsiyetlerde oluşan sosyal yankıları ise şahsi ahlakı oluşturur. Fert giderek önem kazanmıştır ancak hiçbir ahlak kuralının amacı olamaz. Şahsi ahlakın özü insanın gerektiği zaman ve gerektiği kadar ferdiyetini şahsiyetine feda etmesidir. İslamiyette şahsiyete ruh denmektedir ve ilahi bir kaynaktan gelmektedir. Aslında dinin de özü ferdiyetin şahsiyete feda edilmesidir (Gökalp, 2005: 32-33, 39-41; Parla, 2009: 133-134).

---

[41] Örneğin meslek ahlâkı Gökalp'in önem verdiği bir ahlâk türüdür. Bu konuda Durkheim'ın görüşlerini izler ve mesleklerin korporasyonlar halinde örgütlenmesi gerektiğini savunur. Bunun temel amacı sanayi kapitalizminde sermaye ile emek arasındaki çatışmayı denetim altında tutmaktır (Parla, 2009: 135-137).

Şahsi ahlakın ve aile ahlakının en önemli kısmı Gökalp'e göre cinsel ahlaktır ve onun özellikle kadının yerine ilişkin görüşleri önemli yenilikler içermektedir. Gökalp aile ahlâkının kökenini Türklerin eski kültürel değerlerinde arar. Bu eski ahlâk ona göre otokratik pederşahi aileden farklı olarak demokratik pederi aile tipi, erkek-kadın eşitliği ve tek eşlilik gibi normlar içerir. Türk boylarında ana-soyu veya baba-soyu hiçbir zaman tek hâkim olmamış, bu yüzden Türk ailesi ataerkil bir şekil almamıştır. Keza erkeği değerli gören töre ve kadını değerli gören büyü (şamanizm) de dini hayatın iki sistemi olarak uzun süre eşdeğer biçimde varlıklarını sürdürmüşlerdir. Kadının kültür ve toplum hayatına katılmaktan yoksun bırakılmasını, örtünmesini, pis kabul edilmesini, sonradan Yunan ve Zerdüşt dinlerinden gelen püriten etkilere bağlamaktadır. Parla'ya göre Gökalp bu görüşleriyle cumhuriyetçi bir devlette ailenin de eşitlik ve özgürlük değerleri üzerine kurulması gerektiğini ima eder (Gökalp, 2005: 42, 106, 156-58, 162; Parla, 2009: 134-135).

Nitekim medeniyet ve devletteki değişmelerin sonucunda öz kültürün de değişebileceğine ilişkin verdiği örneklerin başlıcası aileye dairdir. Ona göre Avrupa medeniyetine girerken aile ve kadınlık anlayışları da değişecektir ve değişmelidir. Ancak Türk ailesi ve Türk kadını "çağdaş yükselişlerden faydalanırken" Fransız, Alman veya İngiliz ailesinin ve kadınının bir eşi veya taslağı olmayacaktır. Zira öz kültürdeki yenilikler taklit yoluyla meydana gelmez. "Medenî ve siyasî inkılâplar, cansız cisimlerin dıştan katmalarla büyümesi gibi, yalnızca aritmetik ölçü yönünden olabilir. Oysa öz kültürün yenilenmesi, canlı yapıların içten gelen atılışlarla oluşan yaratıcı gelişmesi şeklindedir." Bu noktada, muhtemelen yüzyıllarla ölçülen ağır bir evrimi kast etmediğini vurgulamak için, Gökalp'in Bergson'a başvurduğu görülür. Gelecekteki Türk ailesinin medeni unsurlarını bilebileceğimizi ancak öz kültür unsurlarını bilemeyeceğimizi söyledikten sonra "Bu anlayışımız prensip yönüyle, çağımızın orijinal filozofu Bergson'un düşüncesine uygundur. Çünkü Bergson'a göre; maddî gerçeklerde meydana gelecek değişiklikler, önceden bilinebilir. Oysa, sosyal gerçeklerde yâni, yaşayışta meydana gelecek değişiklikler, önceden bilinemez, [ancak sezilebilir]" demiştir (Gökalp, 2005: 147-49, 155).

Ziya Gökalp'in Durkheim'in entelektüel rakibi Bergson'a atıf yapması Bergsoncu felsefenin bu dönemdeki yükselişini yansıtır. Sosyolojik ve pozitivist

düşünceye tepki olarak II. Meşrutiyet döneminin sonlarında irrasyonalizmi, anti-entelektüalizmi, spiritüalizmi ve metafiziği öne çıkaran Bergsoncu bir felsefi akım doğmuştur. 1921-23 arasında 42 sayı çıkan Dergâh dergisi etrafında toplanan ve Milli Mücadele'yi destekleyen bu grup, Ülken'e göre, yıkılan imparatorluğun enkazının ağır ve karanlık havasında bir manevi kuvvete ve ruh hamlesine dayanmak hissinden güç almıştır (Kafadar, 2000: 197-98; Ülken, 2005: 375). İsmail Hakkı [Baltacıoğlu], Mustafa Şekip [Tunç] ve Mehmet Emin [Erişirgil] gibi bu grupta bulunan fikir adamları determinist buldukları Gökalp sosyolojisine karşılardı. Onlara göre Batı istilası karşısındaki direniş büyük bir ölüm-dirim anının uyandırdığı şiddetli bir hayat gerginliğinden ve içgüdülerden ileri gelmekteydi. Kurtuluş Savaşı'nın zaferini niceliğe karşı niteliğin, mekanizme karşı yaratıcı hamlenin zaferi sayıyorlardı (Ülken, 2005: 376). Yalnızca Gökalp'in 1924 yılındaki ölümü değil, daha önemlisi, ilerlemeci söylemlerin Birinci Dünya Savaşı'yla birlikte yara almasının Durkheim sosyolojisine duyulan ilginin yavaş yavaş azalmasına neden olması, Türkiye'de de sosyolojiden felsefeye, Durkheim'den Bergson'a, determinizmden iradeciliğe, Ziya Gökalp'ten Mustafa Şekip Tunç'a doğru bir kayma yarattı (Toprak, Z., 2012: 183-84). Cumhuriyetçi muhafazakârların çekirdeğini oluşturan Bergsoncu grup, onların ahlak görüşleri ve rejime etkileri sonraki ana bölümde incelenmektedir.

Ülken, Ziya Gökalp'in "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" isimli eserini Türk düşünce tarihinde önemli bir dönüm noktası olarak görmekte ve bu üç fikir hareketini uzlaştırmaya çalışması itibariyle onun Cumhuriyet döneminin düşünsel altyapısını hazırladığını söylemektedir (Ülken, 2005: 327). Bu sentez çabası şüphesiz Ziya Gökalp'e ilişkin tartışmalı noktalar ortaya çıkarmaktadır. Tartışmalı konuların başında Gökalp'in düşünce sisteminde dinin yeri gelmektedir. Örneğin Gökalp'te din Türkleşmek ve muasırlaşmaya tâbi midir? Onu Kemalist sekülarizmin öncüsü saymak mümkün müdür (Davison, 2002: 162-70)? Davison Gökalp'in dini eğitimden yana olduğunu, ayrıca ona göre dinin milli kültürün bileşeni olarak "yarı kamusal" kalması gerektiğini, zira dinin özel alana hapsedilmesinin bireyci Avrupa kültürüne özgü olduğunu söylediğini belirtir. Bu açıdan, dinin özel alana havale edilmesine sekülarizmin normu olarak bakanlar için Gökalp yeterince seküler gözükmeyebilir. Öte yandan, Gökalp dindışı bir yorum sunmamış olmakla beraber

sekülerleşme sorunsalına uyar ve katkı yapar. Zira onun sisteminde din hegemonik ideal olmaktan çıkmış, yerini millete bırakmıştır, siyasetten ayrılmalı ve reforme edilmelidir (Davison, 2002: 191-201).

Gökalp'in düşüncesinde gördüğümüz, dinin milli kültür içindeki "belirsiz" yeri, Erken Cumhuriyet döneminin fikir ve siyaset hayatı incelendiğinde de hissedilmektedir. Cumhuriyet rejimi birkaç yıllık bir süre içinde hukuk ve eğitim reformlarını büyük ölçüde tamamlayarak yeni ekonominin ve onun gereksindiği bilgi yapılarının gelişeceği ortamı yaratmıştır. Batı medeniyetinin iktisadi, legal ve politik bir parçası olma tartışması kesin olarak sona ererken "Batı'nın maneviyatını alma" konusu da bir tahayyül olmaktan çıkıp gerçek bir tartışmaya dönüşmüş, rejim ise bu tartışmadan büyük ölçüde kaçınmıştır. Her ne kadar radikal cumhuriyetçiler dini milli kültürün kilit unsuru olarak görmese ve okul eliyle sosyalizasyon sürecinin dışında tutmayı denese de, sekülarizmin toplumsallaşmasının sınırları ve devletin dini kontrol altında tutma arayışı cumhuriyetçi muhafazakârların artan etkinliğiyle birleştiğinde; dinin, milli kültürün ve ahlakın, altı çizilmeyen ama aynı zamanda dokunulmayan bir unsuru olarak varlığını sürdürdüğünü göreceğiz.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİ TÜRKİYESİ'NDE SEKÜLERLEŞME, AHLAK ÜZERİNE TARTIŞMALAR, LAİK AHLAKIN BAŞARI VE SINIRLARI

4.1. KAPİTALİST GELİŞME, DEVLET VE SINIFLAR

Cumhuriyet'in laiklik siyasetine ilişkin liberal/muhafazakâr çalışmaların temel varsayımı yeni seküler okullarda eğitim görmüş bürokratik seçkinlerin devleti (yani imtiyazlarını) korumak üzere harekete geçerek iktidarı elde etmiş ve dış kaynaklı seküler dünya görüşünü geleneksel dünya görüşüne sahip çeşitli kesimlere dayatmış olduklarıdır. Örneğin, İttihatçı elitin "ülke sorunları"na ilişkin tespit ve çözümlerini onların sınıfsal/zümrevi konumlarının gereklerinden bağımsız ele almanın doğru olmayacağını vurgulayan ve onların Fransız modelini (özelde Comte-Durkheim geleneğini) tercih etmelerinin ekonomi politiğini araştıran Berat Özipek'in ulaştığı sonuç, Fransız modelini iktidarı ele geçiren bürokrasinin meşruluk arayışı ile ilişkilendirmek olmaktadır. Buna göre bürokrasi, egemenliğini meşrulaştıracak temel olarak sultana, aileye, dine dayanamayacağı için millete dayanmaya "karar vermiş"tir (Özipek, 2009: 975-76).

Bürokrasinin özgül bir sınıfsal konum olup olmadığı bu çalışmanın sınırlarını aşan geniş kapsamlı bir tartışma olmakla beraber, sekülerleşme analizlerinin dayandırıldığı merkez-çevre ayrımı varsayımının yapıtaşı olan bu teze şüpheyle yaklaşmak gerekir. Klasik Osmanlı bürokrat sınıfı bir bütün olarak böyle özgül bir konuma sahip olmuş olabilir ancak bu sınıfın seküler kesiminin bağımsız ve etkin bir unsur haline gelişi ancak klasik sistemin zayıfladığı ve çözüldüğü, eski kapıkullarının, toprak rantından doğan bir sermaye birikimi elde ettiği gibi, bürokrasiye toprak soylularından da giriş yaşandığı bir dönemin ürünüdür ve bu dönemin sınıfsal yeniden yapılanmasından bağımsız değerlendirilemez. Önceki bölümde incelendiği üzere, çözülen Osmanlı bürokrasisi "devlet-dışı" güç odakları ve onların mücadelelerine de açılmıştır. Türkiye'de bürokrasi ile burjuvazi ve toprak sahipleri sınıflarının ilişkisini dışsal bir ilişki olarak ele alan yaklaşımlar, sekülerleşme sürecinin sınırlılıklarını açıklarken, din ve geleneğin toplumun

değişmezleri olduğu şeklindeki en temel muhafazakâr varsayıma dönmektedirler. Devlet ve elit grupları arasındaki uzlaşı ve çatışmalar incelenirken ilişkisel bir yaklaşım geliştirilmesi ise, söz konusu muhafazakâr varsayıma dayanmayan, dolayısıyla sekülerleşme olgusunu bir mit olarak görmeyen ancak öte yandan Kemalist iktidarın bu alandaki radikalizmin sınırlarını saptayabilen bir analiz için anahtar niteliğindedir.

Her ne kadar Özipek asker ve sivil bürokrasinin yanında devletçi sermaye ve eşrafı da "İttihatçı" ittifakın parçası olarak saysa da (Özipek, 2009: 978), sermayenin "devletçi" ve "devletçi olmayan" kesimleri arasında ayrım yaparak devlet-sermaye ilişkisini zorunlu değil olumsal bir temelde kurmaktadır. Teorik boyutu bir yana, bu ayrım olgusal tutarsızlıklara ve açıklayıcılık sorununa yol açmaktadır. Örneğin politik bir hareket olarak çevrenin temsilcisi olduğu iddia edilen Demokrat Parti'nin CHP içinde ve desteğiyle ekonomik olarak gelişen kurucuları (örneğin İttihatçı Celal Bayar) "devletçi sermaye" sayılmayacak mıdır? Öte yandan, entelektüel ve ideolojik alanda modern muhafazakârlarca temsil edilen bu grubun CHP politikalarının (konumuz açısından din ve laiklik politikalarının) aldığı biçimde hiç payı yok mudur? CHP'nin ideolojisini anlamak için, İttihat ve Terakki-CHP çizgisinin sosyal sınıflarla ilişkisini incelemek gerekmektedir.

Cumhuriyetin ilanı yeni rasyonalist bürokrasinin dar bir grubunun politik önderliği neticesinde tepeden bir şekilde ortaya çıkmış olsa da bu ulus-devlet formuna ilişkin şüpheler, ulus-devlet projesinin kendisine destek vermeye gelince geri planda kalmıştır. Zira aslolan, ulus devletin kurulmasıdır. Bürokratik elitlerin önderliğindeki tüccar, yerel eşraf ve orta ve büyük toprak sahipleri koalisyonu daha önceden en örgütlü ve programlı pro-kapitalist güç olarak İttihat ve Terakki'ye yönelmiş iken, savaşın çöküntüsü içinde 1919-20'de en kuvvetli olasılığı manda yönetimi gibi görmüşlerdir. 1919'da Anadolu'nun işgali öncelikli olarak asker-bürokrat kadroları harekete geçirmiş olmakla beraber, İttihat ve Terakki taşra teşkilatı, onunla iç içe geçmeye başlamış olan taşra esnafı ve Müslüman burjuvazinin önemli bir bölümü de kısa sürede bağımsızlık mücadelesine katılmıştır. Bu sınıflar İttihat ve Terakki'nin konsolide edilmiş ve yeni koşullara daha iyi uyarlanmış bir tür devamını manda seçeneğine tercih etmiştir. Zira 1914'ten beri süren savaş, şiddet ve sürgün, kalan topraklardaki toplumsal yapıyı ve sınıf dengelerini büyük ölçüde

değiştirmiş, "milli iktisat"ı söz konusu sınıflar için en uygun seçenek haline getirmiştir. Şöyle ki, Batı'yla ticaret akışı sekteye uğradığından ötürü metropollerde ortaya çıkan beslenme sıkıntısı, "ulusal piyasa" için üretebilecek büyüklükte toprağa sahip Anadolu çiftçisine zenginleşme imkânı verirken, üretilen hububatın Anadolu'dan İstanbul'a sevkini gerçekleştiren tüccarlar ise savaş yıllarının en kârlı grubu olmuştur. Az sayıda tahsis edilen vagonu bağlantıları sayesinde elde edebilen Türk tüccarlar mallarını karaborsada büyük kârlarla satarak endüstrileşmenin ilkel birikimini sağlamışlardır. Ayrıca Hıristiyan burjuvazinin bir kısmı zor yoluyla mülksüzleştirilirken Müslüman tüccarlar ve toprak sahipleri ise mülk ve ayrıcalıklar elde etmiştir ve bu yüzden milliyetçi davaya katılarak bunu koruma peşine düşmüşlerdir (Boratav, 2003: 28-29; Kazancıgil, 1997: 52-53; Keyder, 2003: 103-106).

1920'de toplanan ilk meclisin bileşiminin mesleki durumuna bakıldığında, askeri ve sivil bürokratlar %38, din adamları %17, eğitimciler %5, profesyoneller (hukukçu, doktor, gazeteci) %18, tüccar ve bankerler %13, toprak sahipleri %6 oranında temsil edilmektedir (Kazancıgil, 1997: 48). Basit alt alta toplama ile bürokratik elitleri %60 olarak hesap etmek ve buradan bürokrasinin egemen sınıf olduğunu ilan etmek doğru olmayacaktır. Bürokrasinin askeri, sivil ve dini kanatlarının aynı zamanda iktisadi kimliklerinin de olduğu ve bu yüzden bağımsızlığı tartışılabileceği gibi, bunlar ideolojik olarak da (ileride Kemalizmle özdeşleştirilebilecek) bir bütün oluşturmazlar. Bu mesleki dağılım tablosunun erken Cumhuriyet dönemi sonunda evrildiği durum da aşağıda aktaracağımız iktisadi değişim sürecine ilişkin fikir vermektedir: 1946'da bürokrasinin (eğitimciler dahil) mecliste oranı %36'ya düşerken profesyoneller %38'e, girişimciler (sanayi, tarım, ticaret, bankacılık) %24'e çıkacaktır (Uyar, 2002).

1923-29 döneminde devlet desteğiyle yerli sermaye yetiştirilmesinin en yaygın yöntemi Lozan Antlaşması'nın kısıtlayıcı hükümlerinin istisnasını teşkil eden devlet tekellerinin özel şirketlerce işletilmesi olmuştur. 1924'te kurulan ve genel müdürlüğünü Celal Bayar'ın yaptığı İş Bankası da yerli ve yabancı sermaye ile devlet arasındaki bütünleşme sürecinde etkin bir aracı rol oynamıştır. Özel sanayi ve maden işletmelerini desteklemek üzere kurulan Sanayi ve Maadin Bankası, şeker fabrikaları için özel teşvikler ve nihayet 1927 tarihli Teşvik-i Sanayi Kanunu ile özel

sanayi yatırımları desteklenmiştir (Boratav, 2003: 40-48). 1929 bunalımı egemen bloğu daha da kaynaştıran bir etki yapmıştır. Ticaret daralırken sanayi sektörü ise serbest ticaretten uzaklaşılmasından ve o döneme kadar çeşitli ayrıcalıklara sahip olan ve yerli yatırımların iki katını teşkil eden yabancı sermayenin alan boşaltmasından yararlanmıştır. Bu dönemde, Keyder'in ifadesiyle "devlet sınıfı ile sanayi burjuvazisinin üst kademelerinin birbirinden ayırt edilmesinin çok güçleştiği bir kaynaşma gözlemlenir." Öyle ki 1931 ile 1940 arasında kurulan şirketlerin %74,2'si bürokratlar tarafından kurulmuştur (Keyder, 2003: 143-49).

"Osmanlı İmparatorluğu'nda gerçekleşebilecek her türlü kapitalizme geçiş, hâkim ve korunan toplumsal ilişki olan bürokrasi-bağımsız köylülük ilişkisinin kıyısında yavaş yavaş ilerlemek zorundaydı." diyen Keyder'e göre toprakta küçük mülkiyet korunduğundan hızlı bir proleterleşme yaşanmamıştır (Keyder, 2003: 107). Kentleşme ve işçi sınıfının yavaş gelişimi seküler dünya görüşünün taşıyıcısı olması beklenen kentli nüfusu dar tutarken, geleneksellliğin hâkim olduğu kırsal yapı 1920'lerde önemli ölçüde korunmuştur. İleride okul müfredatından din derslerinin çıkarılmasında şehir ve köyler arasında bir zaman farkı gözetilmesinin nedeni de bu kırsal toplumsal dokuya müdahalelerde temkinli davranılması olsa gerektir. Öte yandan köylülüğün bu dönemde sistemle barışık olmasının iktisadi nedenleri belirgindir. 1923-29 döneminde tarımsal üretim artışı ve aşarın kaldırılması köylülüğün ekonomi içindeki göreli durumunu özellikle düzeltirken, milli gelirde genel olarak sağlanan hızlı artış da sadece köylülerin değil, işçi ve memurların da reel gelirlerine yansımıştır. Bu süreçte üstyapıda gerçekleştirilen köklü devrimlerin halk yığınları arasında ciddi bir meşruiyet sorunu yaratmamış olmasını Boratav bu ekonomik duruma bağlamıştır (Boratav, 2003: 53-57).

O halde 1920 ve 1930'larda egemen blok içi çatışmalar ganimetin paylaşılması düzeyinin ötesine geçmemiş, pastanın küçüldüğü II. Dünya Savaşı'na kadar politik kutuplaşma yaşanmamıştır. Kriz koşullarında hâkim koalisyonun birikim potansiyelinin arttırılabilmesi için gerek fiyat ve vergi politikaları gerekse yeni iş mevzuatı yoluyla köylülerin ve işçilerin gelirleri düşürülmüş, bu da koalisyonun ömrünü uzatan bir unsur olmuştur. Tam da bu yüzden alt sınıflar açısından 1930'larda durum değişmeye başlamıştır. Krizin ilk üç yılında buğday fiyatlarının %68 düşmesi gibi gelişmeler köylülerin geçim sıkıntısı çekmesine ve

vergi ve borçlarını ödeyemeyen köylülerin göç etmesine, işsizlik artarken ücretlerin düşmesine yol açmıştır. İşçi örgütlerine izin verilmediği ve grevlerin yasaklandığı bir ortamda sanayicilerin kârlılığı daha da yükselmiştir. İtalyan iş kanununu örnek alan 1936 iş kanunu baskıyı daha da artırmış, sadece sanayi sektöründeki büyük firmaları kapsayan istatistiklere göre 1934 ile 1938 arasında gerçek ücretler %25 oranında düşmüştür. Bu koşullarda sınıf çatışmasını yadsıyan bir milli dayanışma ideolojisi elzem hale gelmiştir (Boratav, 2003: 67; Keyder, 2003: 145-50). Çalışmanın sonraki kısımlarında göreceğimiz gibi 1930'larda okutulan ve büyük ölçüde Atatürk'ün kaleme aldığı vatandaşlık ders kitabının millet ve vatan vurguları kadar, çalışmanın önemi ve zevki ile toplumsal konumunu kabullenme gereğine vurgu yapması bu çerçevede daha anlaşılır hale gelmektedir. Keza, dinin milli dayanışma ideolojisine katkısı çerçevesinde ele alınması ve bunun laiklik politikası üzerindeki etkileri de yukarıda tasvir edilen sosyal durumla yakından ilgilidir.

II. Dünya Savaşı yılları egemen bloğun çözülüşüne sahne oldu. Vurgunculuk ve buna karşı çıkarıldığı öne sürülen ve daha çok gayrimüslim ve dönme tüccarları hedef alan Varlık Vergisi bürokrasi ile burjuvazinin arasında bir güvensizlik doğurmuştu. Boratav'ın liberal, hümanist ve Aydınlanmacı küçük burjuva reformizmi atılımı olarak adlandırdığı, özellikle Hasan Ali Yücel'in Milli Eğitim Bakanlığı'nda simgesini bulan dönem kısa sürmüşse de, Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu ve Köy Enstitüleri denemeleri toprak sahiplerini çok tedirgin etti. Söz konusu reformist kanat CHP'nin 1947 kurultayında kesin olarak yenilgiye uğramıştır. Soğuk Savaş'ın unsurları şekillenirken, ABD'nin Türkiye'nin Almanya yanlısı tutumu, Varlık Vergisi ve tek partili rejim hakkındaki eleştirileri karşısında hükümet bir çok partili hayat denemesi daha yapmaya karar verdi. Yeni dünya düzeninin fırsatlarını görmesiyle birlikte burjuvazinin devletçilikle artan mesafesini ve politik olarak bağımsızlaşma isteğini küçümseyen bürokrasinin özellikle laiklik konusunda tavizkar ve yatıştırıcı politikası siyasi bozgunu önleyemedi. Zira savaş sırasında enflasyon, askere alma, hayvanlara el koyma, tarımsal üretimin düşmesi, Toprak Mahsulleri Vergisi, yol vergisi, sömürücü fiyat politikası, karaborsa vurgunculuğu, iş mükellefiyeti gibi faktörler halk yığınlarının CHP'den uzaklaşmasına neden olmuş; rejim bir meşruiyet krizine girmişti (Boratav, 2003: 82, 90-91, 96; Keyder, 2003: 154-59).

Yukarıda özetlenen sosyal tablodan hareketle sekülerleşme açısından şu varsayımlara ulaşmak mümkündür:

(1) Genel iktisadi büyümenin etkisiyle rejime karşı olumsuz bir hissiyat gelişmemişse de kırsal yapıda ilişkilerin büyük ölçüde değişmeden kalması muhafazakâr politik ve ideolojik etkilerin iktidar bloğuna da sirayet etmesinden hem kaynaklanmış hem de onu beslemiştir.

(2) Sekülerleşmenin doğal taşıyıcısı kentli orta sınıfların bir koalisyonun parçası olarak ve devlet destekli gelişimi ideolojik bağımsızlığını zayıflatmıştır.

(3) Sekülerleşmenin bir diğer potansiyel taşıyıcısı kentli alt sınıfın (işçi sınıfı), geç kapitalistleşme nedeniyle büyük oranda yeni rejim içinde ve onun baskısı altında gelişmesi, eski rejim ve onun dünya görüşüyle doğrudan bir karşıtlık geliştirmesini engellemiş, yeni rejimle daha pragmatik ve kırılgan bağlar kurmasına neden olmuştur.

(4) 1930'larda iktisadi bunalımın işçi ve köylülerin omzuna yüklenmesi ile artan sıkıntılar milliyetçi ideolojinin birleştiriciliğine havale edilmiş, dinin bu ideolojiyi güçlendirip güçlendirmeyeceği sorusu ise reformcu kanadın üzerinde durduğu ama kesin bir sonuca varamadığı bir konu olmuştur.

(5) Erken Cumhuriyet devleti, pozitivizmle özdeşleştirilen ve kendisinin bir sınıf olduğu iddia edilen bürokratik elitten ibaret değildir, tarım, ticaret ve sanayi elitlerinden oluşan bir iktidar bloğudur. İktisadi ortak-yaşam nedeniyle egemen blok içinde politik kutuplaşma 1945'e kadar ertelenmiştir ancak en başından itibaren ideolojik ayrımlar bulunduğu ve laiklik politikalarının çatışma ve uzlaşmaya belirlendiği teslim edilmelidir. Şüphesiz küçük burjuva ya da profesyonel orta sınıf radikalizmi, devlet-kurucu unsur olarak ona kendi felsefi rengini bir "patika" oluşturacak ölçüde çalmıştır. Öte yandan sanayileşme bu kesimi de ana sınıflara yaklaştırdıkça bizzat kendi açtığı patikanın kenarlarına yönelecek, ayrıca giderek güçlenen tarımsal ve endüstriyel üst sınıflar da kendi liberal ve muhafazakâr patikalarını zamanla geliştirecek ve dayatacaklardır.

Çalışmada söz konusu ideolojik tutumlar arasında entelektüel platformdaki tartışmalar ile özellikle 1940'ların başında reformcu-sekülarist atılım üzerine yoğunlaşan politik platformdaki tartışmalar, ahlak ve ahlak eğitimi teması üzerinden

incelenmektedir. Bu ayrışma ve tartışmalara geçmeden önce cumhuriyeti kuran sekülarist kadronun niteliği, fikirleri ve uygulamaları anlaşılmaya çalışılmaktadır.

4.2. CUMHURİYETÇİ LAİKLİK SİYASETİ: İLKELER, REFORMLAR, İTİRAZLAR

Cumhuriyetin laiklik siyaseti önceki dönemle bir devamlılık ilişkisi içerse de çok daha radikal, kararlı ve belirleyici bir adım olmuş, II. Meşrutiyet'teki Batıcı grubun ancak "rüya" olarak tasavvur edildiği şeyleri hayata geçirmiştir. Mert'e göre "Cumhuriyetin ilanının önemi, sekülarizmin ve daha geniş çerçevede Batıcı/modernist düşüncenin resmi ideoloji olarak tesis edilmesidir." Bu yeni dönemde Batıcı entelijansiya "kognitif seçkinleri" oluşturmuştur (Mert, 1994a: 60-63).

İmparatorluğun çöküş sürecinde gelişen ve yeniden yapılanan seçkinlerin ulus-devletin ideal formu konusunda farklı görüşleri olmakla birlikte, kapitalist ulus-devleti en istikrarlı ve güçlü şekilde kurabilecek olan öznenin öngördüğü forma rıza gösterdiklerine değinmiştik. Meşruti monarşi yerine Osmanlı düşünce hayatında daha önce hiçbir yer tutmamış olan cumhuriyet projesinin dayatılmasına itiraz geliştirmemiş olmaları bu iktisadi nedenlerin yanı sıra milliyetçi ideolojinin özel kapsayıcı/birleştirici niteliği ve liderlik faktörlerine de dayanmaktadır. Bir üst-ideoloji olarak milliyetçilik ve Mustafa Kemal'in liderliği; radikal Aydınlanmacı, liberal, muhafazakâr ideolojileri buluşturan ve yaklaşık 20 yıllık bir kuruluş sürecinde belli başlı politik konularda uzlaştıran bir işlev görmüştür. Öte yandan egemen bloğun iç dinamizmi ve kısa ve orta vadeli ihtiyaçları geri unsurları ileri çekerken diğer yandan aynı faktörler radikal unsurları da (başta Mustafa Kemal'in kendisini) sınırlandırmıştır. Sekülarizmin resmi ideoloji olarak tesisinin felsefi olarak pozitivist bir temelde kurulması bu çerçevede yorumlanabilir.

4.2.1. Mustafa Kemal ve Din: "Düzen" ve "İlerleme"nin Zor Birliği

Şükrü Hanioğlu'na göre Atatürk her şeyden önce "materyalist bir kuşağın üyesi" olarak, milliyetçilikten modernizme her şeyi bilimciliğin prizmasından

görmüştür. "Düzen ve İlerleme" sloganını kullanan Comteçu pozitivizmin etkisinin bir göstergesi olarak "İttihat ve Terakki" (Birlik ve İlerleme) adını alan hareket bilimciliği temel prensiplerinden biri olarak benimsemiştir; o halde Jön Türk hareketinin bu ikinci kuşağına mensup olan Atatürk de bilimcidir. Okuduğu kitaplar arasında vulgar maddeciliğin başlıca ismi Ludwig Büchner'in kitapları yanında Aydınlanma çağının önde gelen isimleri d'Holbach ve Voltaire'in eserleri yer almaktadır. İçtihad dergisi de etkilendiği kaynaklar arasındadır.[42] Bu kaynaklardan hareketle o, Hanioğlu'na göre, dini belirli tarihsel koşullarda peygamberlerin imal ettiği fenomenler olarak gören, bilimden başka bir bilgi kaynağına güvenmeyen bir perspektif geliştirmiştir (Hanioğlu, 2011: 51-54, 67).

Hanioğlu Mustafa Kemal'in din karşısında Sovyetler Birliği'ndeki çağdaşlarından daha yumuşak ama geç Osmanlı reformcularından daha sert bir yaklaşımı olduğunu öne sürer. Yumuşaktır çünkü İslamiyet'in Osmanlı kültürünün derinliklerine yerleşmiş bulunduğunu, dine karşı topyekûn bir savaşın yersiz olduğunu düşünmektedir. Öte yandan Türkçülükle İslam'ı uzlaştırmaya çalışmış olan Ziya Gökalp'ten çok etkilenmiş olmakla birlikte Mustafa Kemal toplum yaşantısının düzenlenmesinde İslami kaynakların "liberal" yorumunu değil, din dışı kaynakları tercih etmiştir. Örneğin İttihat ve Terakki Aile Kararnamesi'nde çokeşliliği yasaklamak üzere Hanefi değil Hanbelî mezhebinin yorumunu esas alırken Mustafa Kemal doğrudan laik İsviçre Medeni Kanunu'nu benimseyecektir (Hanioğlu, 2011: 56-62).

Büyük oranda Mustafa Kemal'in kaleme aldığı ancak Afet İnan'ın imzasıyla 1931'de ders kitabı olarak yayımlanan Medenî Bilgiler kitabının okullarda okutulan versiyonuyla daha sonra Afet İnan tarafından yayımlanan, Mustafa Kemal'in elyazısıyla yazılmış versiyonunun İslamiyet'e ilişkin söylemleri karşılaştırıldığında bazı farklılıklar göze çarpmaktadır. "Millet" bölümünde milletin unsurları sayılırken, din birliğinin de bir milletin oluşumunda etkili olabileceğini öne sürenlerin

[42] Atatürk'ün düşünce yapısını etkileyen düşünür ve kitapları incelemiş olan Şerafettin Turan da onun rasyonalizm, materyalizm ve pozitivizmden esinlendiğini ortaya koymuştur. Descartes, Kant, Comte, Rousseau, Durkheim, okuyup işaretlediği, konuşmalarında atıf yaptığı, eserlerinin basılmasını teşvik ettiği yazarlardandır. Namık Kemal, Tevfik Fikret, Mehmet Emin (Yurdakul) gibi şairleri de okuduğu ve onların, belli ölçülerde birbiriyle çeliştiği de öne sürülebilecek olan, vatan, özgürlük, Türklük ve insanlık ideallerinden etkilendiği bilinmektedir. Öte yandan Ziya Gökalp'ten de etkilenmiş ancak dini ulusun kurucu unsurları arasında görmemesi ve hars-medeniyet ayrımının da "güç ve gereksiz" olduğunu söylemesi itibariyle Gökalp'ten ayrılır (Turan, 2010: 7-8, 19).

bulunduğu ancak Türk milleti örneğinde bunun aksinin görüldüğü ifade edilmiştir. Şöyle ki, Mustafa Kemal'e göre Türkler "Arapların dinini" kabul etmeden önce de büyük bir milletti. Afet İnan'ın kitabında bu cümlede "islâm dini" ifadesi kullanılmıştır. Daha sonra geçen "Muhammed'in kurduğu din" ifadesi ise her iki metinde de yer almaktadır. İslamiyet, Türklerin örneğin Acemlerle veya Araplarla kaynaşmasına yol açmadığı gibi aksine milli bağlarını gevşetmiş, milli heyecanını uyuşturmuştu. Bundan sonra Afet İnan'ın metni "Çünkü Muhammedin kurduğu dinin gayesi, bütün milliyetlerin fevkinde, şamil bir ümmet siyaseti idi." diyerek bu bahsi sonlandırmaktadır. Elyazmalarında ise Atatürk şöyle devam ettiriyordu: Zira İslamiyet "ümmet" kelimesiyle ifade edilen bir Arap siyasetine çekilmiş, Türkler bilmedikleri bir dilde, ne yaptığını neye ibadet ettiğini anlamadan Allah fikrini yükseltmeye çalışırken kendilerini unutmaya başlamışlardı. Bu arada cahil hocaların elinde ateş ve azap dolu bir muammaya dönüşen dini hırs ve siyasetlerine alet eden hükümdarlar başa gelmiş, halife olmuş, Allah adına her tarafa saldırmışlardı. "Milli duyguyu boğan, fani dünyaya kıymet verdirmeyen, sefaletler, zaruretler, felaketler his olunmaya başlayınca, asıl hakiki saadete öldükten sonra ahirette kavuşacağını va't ve temin eden dinî akide ve dinî his, millet uyandığı zaman onun şu acı hakikati görmesine mani olamadı" (Afet, 1932: 12-13; Atatürk, 2003: 28-29, 298-303). Görüldüğü gibi okullarda okutulan metinde din, yalnızca ümmet-millet ikiliği çerçevesinde ele alınırken orijinal metinde dinin akılcı ve dünyevi olmayan yaşanma biçimine yönelik eleştiriler de bulunmaktadır.

Bir başka demecinde de Atatürk "İnsanlara huzur vermiş olan dinimiz, son dindir, ekmel [mükemmel] dindir. Çünkü dinimiz akla, mantığa, hakikate tamamen uyuyor. Eğer akla, mantığa, hakikate uymamış olsaydı bununla diğer ilahi ve doğa kanunları arasında aykırılıklar olması gerekirdi. Çünkü bütün evrenin kanunlarını yapan Cenabı Haktır." demektedir (Mustafa Kemal Atatürk'ten aktaran Borak, 2004: 59). İslamiyetin son ve mükemmel din oluşunu akla uygun oluşuyla temellendiren bu düşüncede din saygı gösterilen bir kurum olmakla birlikte mantığa uygunluk ve iç tutarlılık gibi tamamen rasyonalist kriterlere tabi tutularak demistifiye edilmektedir.

Hanioğlu'na göre din yerine önerilen yeni "kutsal", milliyetçilik oldu; Hanioğlu'nın bunu dayandırdığı başlıca kaynak Mustafa Kemal'in "Türklüğüm dinimdir" başlıklı bir broşüre ilişkin olumlu görüşleridir. Şüphesiz pek çok kurucu

metinde Türklük kutsallaştırılmış bir gurur ve ırksal üstünlükle ifade ediliyordu. Medeni Bilgiler ders kitabının ilk bölümü de "dünya yüzünde [Türk milletinden] daha büyük, ondan daha eski, ondan daha temiz bir millet yoktur ve bütün insanlar tarihinde görülmemiştir" ifadeleriyle başlıyordu. Öte yandan, tetkik etmesi için hazırlanan, hakkında adı ve yazarı dışında bir bilgi olmayan bir metni övmesinden hareketle Mustafa Kemal'in hedefinin bir gün her Türk'ün "Türklüğüm dinimdir"i gururla ilan etmesi olduğunu söylemek spekülasyon olur (Afet, 1932: 7; Hanioğlu, 2011: 63, 181). Milletin, yeni bir meşruiyet zemini, bütünleştirme ve denetim aracı olarak İslamiyetin yerini alması, onun kimi işlevlerini üstlenmesi, yer yer kutsallaştırılması milliyetçiliği yeni bir din yapmaz.

Şerif Mardin'e göre de Atatürk modern devletin bir sivil din/yurttaşlık dini ile desteklenebileceğine inanıyordu. Ama burada din bildiğimiz anlamda din değil, kişisel hatta bireyci bir değer sistemi idi. "Yurttaşlık dininin gelişmesini teşvik edecek ve bu dinin dayandığı bireysel sorumluluğu geliştirecek kurumların yaratılmasına ihtiyaç vardı." Vatandaşın gitgide daha fazla sorumluluk üstlenmesi, özerklik kazanması gerektiğini düşünmesi itibariyle Atatürk eski bürokratik seçkinlerden ayrılıyordu (Mardin, 1998: 121). Mardin'e göre, laik reformların, yeni bir kolektif kimliğin temellerini atmanın yanı sıra, geleneksel doğulu cemaat hayatı içinde kişinin bağımsızlığını genişletmeyi amaçlayan başka bir önemli boyutu da vardı. Onun bugün orijinal anlamından uzaklaşmış olarak yaygın biçimde kullanılan "mahalle baskısı" kavramı buna işaret etmektedir. Buna göre Atatürk Osmanlı halk kültüründe mahallenin ikiyüzlü sosyal denetiminden tiksinti duymakta, kişiliği söndüren akıl dışı yasaklar getiren İslami ahlak yerine kişiye davranışlarından sorumlu olmayı öğretecek bir sistem hayal etmekteydi. "Atatürk'ün kadın haklarının tesisi için yaptığı hamle, ona mahalle ethos'unun en boğucu ve karanlık yönü gibi görünen şeyi, yani günlük hayatın sıradanlığı içinde kadın ve erkek ilişkilerinde görülen kısıtlamaları yerle bir etmek için girişilmiş kesif bir çaba olarak kavramlaştırılabilir." Hatta onun tarikatlara yönelik tavrı da mahalleye karşı saldırısı ile alakalıdır; eşraf ve yerel karizmatik liderlerin etkisini kırmaya yönelmiştir (Mardin, 1998: 71-77). Tekke, zaviye ve türbelerin kapatılmasına ilişkin yaptığı konuşmada medeniyet ve yeni iş ahlakının yanında özerklik-ergin olma halinin önemine vurgu yapmıştır:

> *"Ölülerden yardım beklemek medenî bir toplum için bir yüzkarasıdır… Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler ve tarikat üyeleri memleketi olamaz! Doğru ve gerçek yol medeniyet yoludur. İnsan olmak için onun emrettiği ve istediklerini yapmak yetişir. Tarikatların başları şimdi burada söylediğim gerçeği bütün açıklığıyle görecekler,* hemen, *tekkelerini kendiliklerinden kapatacaklar ve müritlerinin artık erginleşmiş olduklarını kabul edeceklerdir. …Tekkenin amacı halkı uyuşturmak ve aptallaştırmaktır."* (Atatürk'ten aktaran Jäschke, 1972: 36)

Atatürk'ün din ve sekülarizme ilişkin görüşlerini araştıran çalışmalar onun yüzlerce demecinden kendi çizmek istedikleri (dinsiz veya dindar) portreye uygun olanlarını bulmakta zorluk çekmemektedir. Bizi ilgilendiren, en fazla bu söylem ve eylemler arasındaki açıyı açıklamaya çalışmak olabilir. Tam da bu açı onun pozitivizmine işaret etmektedir. Pozitivizm Türkiye'de modern dünya görüşüne dayalı bir kapitalist ulus-devlet projesiyle, bu projeyi imparatorluk mirasçısı bir çevre ülkede uygulamanın yarattığı ideolojik ve politik ihtiyaçlar arasındaki uyuşmazlığı çözme girişiminin adı olmuştur. Atatürk'ün İslam'la modernizmi uzlaştırmaya çalışan Batıcılardan ve modern İslamcılardan farkı, İslam'a ilişkin materyalist görüşlerinde, İslam'la felsefi bir hesaplaşmaya girişmesinde ya da böyle bir hesaplaşmayı teşvik etmesinde değil, söz konusu ulus-devlet projesini hayata geçirirken İslam'ı moderniteyle ("karşıt" ya da "uyumlu" değil) "ilgisiz" bir konu kılmak istemesinde yatmaktadır. Uygulamada bu her zaman gerçekleşememiş, reel siyasetin baskısı İslam'ın kamusal alanın tamamen dışına atılmasını engellemiştir. İslam; devlet tarafından zaman zaman müdahale edilen, yeniden tanımlanmak istenen, başvurulan, ya da itiraz edilen, kısıtlanan bir kurum olmuştur.

4.2.2. Laik Reformlar ve Rejimin Laiklik Tanımı

Tunaya, siyasi kurumların seküler temeller üzerinde kurulması gerektiği düşüncesinin, Cumhuriyetin temellerinin atıldığı I. TBMM döneminde kabul görmeye başladığını söyler. Bu dönemden itibaren eskinin aynen korunamayacağı muhafazakârlarca bile görülmüş; siyasi kurumların Batı'dan alınması (memleketin ruhuna uygun olması şartıyla) bir zaruret olarak ortaya çıkmıştır. "Memleketin ruhuna uygunluk", "şeriata uygunluk"un yerini almıştır. Zira daha önce olmayan bir unsur –halk– (sekülerleşmeden iktisadi ve politik çıkarları olan bir "sivil toplum")

ortaya çıkmış, bu da Batılı temsil ve hukuk esaslarını doğal kılmıştır; çünkü bu yeni unsuru içeren demokratik müesseseler yalnız Batı'da vardı. Ziya Gökalp'in kültür-uygarlık ayrımının hem kabul görüp hem aşıldığı birkaç yıllık bir sürede Türk harsı içinde milli ve dini unsurların birbirinden nasıl ayrılacağı ve uygarlığın hukuksal bir bütün olup olmadığı soruları sorulmaya başlandı. 1923-24 yıllarında tüm kanun ve kuralları Batı uygarlığının hukuksal yönü çerçevesinde birleştirmek görüşü güçlenmeye başladı. Bu görüşün özü, 1926'da İsviçre'den uyarlanan Medeni Kanun'un gerekçesinde "Çağdaş uygarlık ailesine mensup ulusların ihtiyaçları arasında temelli farklar yoktur" denilerek ortaya konmuştur. Eski ve yeni ya da Doğu ve Batı çatışması, özellikle kültürel-sosyal konularda sürecekse de temel laik reformlar 5 yıl gibi kısa bir sürede ve dirençle karşılaşılmaksızın gerçekleştirilmiştir (Berkes, 2006: 528-32; Tunaya, 2004: 90-96).

Başlıca laikleştirici reformlar aşağıda listelenmektedir:

1924 Halifeliğin, Şeyhülislamlığın ve Şer'iye ve Evkaf Vekâleti'nin kaldırılması
1924 Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması
1924 Şeriat mahkemelerinin kaldırılması
1924 Tevhid-i Tedrisat Kanunu
1925 Miladi takvimin kabulü
1925 Şapka kanunu
1925 Tekke, zaviye ve türbelerin kapatılması, tarikatların yasaklanması
1926 İsviçre Medeni Kanunu'nun ve Borçlar Kanunu'nun kabulü Ceza Kanunu
1928 Anayasa değişikliği ile "Devletin dini İslam'dır" ibaresinin ve TBMM'nin yetkileri arasında sayılan "şeriat hükümlerinin uygulanması" ifadesinin çıkarılması, TBMM yemininden dini referansların çıkarılması
1928 Latin alfabesinin kabulü
1930 Kadınlara seçme ve seçilme hakkı (yerel seçimlerde)
1930 İlk ve orta öğretimde din derslerinin kaldırılması (şehirlerdeki okullardan başlayarak)
1931 CHP'nin laiklik ilkesini benimsemesi
1932 Ezanın Türkçeleştirilmesi
1934 Kadınlara seçme ve seçilme hakkı (genel seçimlerde)
1935 Hafta tatilinin Pazar gününe alınması
1937 Laiklik ilkesinin anayasaya girişi

Bu reformların büyük bir dirençle karşılaşmadığı genelde kabul görmektedir. Metin Heper, S.N. Eisenstadt'ın kitlelerin değişime verdiği yanıtlara ilişkin yaptığı sınıflandırmaya dayanarak Türkiye'de kitlelerin söz konusu dönüşüm karşısında pasif-olumsuz tutum aldığını öne sürer. Sunulan olası sebepler negatif sebeplerdir: zayıf liderlik ve örgütsel yetenek eksikliği. Bunları da halk İslamını bastırarak devletin sağlamış olma ihtimali yüksektir (Heper, 1981: 351). Benzer şekilde Ali Y.

Sarıbay'a göre de bunun nedeni suni İslam'ın devletle iç içe – statükocu tarihsel gelişimidir. Buna ruhani bir liderliğin olmamasını da ekler (Köktaş, 1997: 187-88). O halde laik reformlara aktif bir karşı çıkış olmaması büyük ölçüde uygulayanların dini otoriter biçimde kontrol etmesine bağlanmaktadır. Türkiye'de laikliğin bir ayrılık değil kontrol sistemi olarak kurulduğuna ilişkin görüşleri ele almadan önce önde gelen siyaset adamlarının resmi düzeyde laikliği nasıl tanımladıklarını görelim.

Mahmut Esat Bozkurt laikliğin amacını din ve devleti birbirinden ayırarak dini muktedirlerin elinde oyuncak olmaktan kurtarmak ve en emin yer olan vicdanlara teslim etmek olduğunu söyleyerek kurumsal boyutuna vurgu yapar. F. Rıfkı Atay ise laikliğin akılcı dünya görüşünün egemenliği olma niteliğini de öne çıkarır; "Türklüğü akıl hürriyetine kavuşturmak ve dünya işlerine sadece akıl yolu ile düzen vermek" hedefini ifade eder (Mertcan, 2012: 98).

Laikliğin dinsizlik olmadığı sıkça vurgulanmış olan bir husustur. Laiklik ilkesi 14 Mayıs 1931'de CHP programına eklendiği zaman CHP Genel Sekreteri Recep Peker şöyle demiştir: "Layiklik asla dinsizlik ya da bunu istemek değildir. Türkiye'de herkesin dilediği gibi ibadetini yapması anayasa ile teminat altındadır. Kendi şahsî inancına göre dindar olan bir vatandaş, bu vicdanî kanaatine sadakatla bağlı olmakla birlikte samimî bir şekilde layik de olabilir" (Jäschke, 1972: 96-97).

5.2.1937 tarihli meclis oturumunda laiklik ilkesinin anayasaya eklenmesine ilişkin tartışmada ise Dâhiliye Vekili Şükrü Kaya laikliği şöyle açıklamıştır:

> *"Mademki tarihte deterministiz, mademki icraatta pragmatik maddiyetciyiz, o halde kendi kanunlarımızı kendimiz yapmalıyız. Kendi cemaatımızı maverayı dünyaya taallûk eden her türlü endişelerden her türlü lahutî hayallerden müberra olarak kanunlarımızı bu günün icablarını, maddî zaruretlerini göz önünde tutarak yapmalıyız. Memleketin maddî hayatı ancak bu suretle kurtulur. Maneviyatı için Türkün temiz ahlâkını inkişaf ettirmek kâfidir. Onun içindir, biz her şeyden evvel lâikliğimizi ilân ettik. Kanunlarımızı ona göre yaptık, şimdi de Teşkilâtı esasiye kanunumuza koymak istiyoruz. Eşhasm vicdan hürriyetlerine ve istedikleri dinlere intisabına zerre kadar müdahalemiz yoktur. Herkesin vicdanı hürdür. Bizim istediğimiz hürriyet, lâiklikten maksadımız dinin memleket işlerinde müessir ve âmil olmamasını temin etmektir. Bizde lâikciliğin çerçevesi ve hududu budur."* (TBMM Zabıt Ceridesi, 33. İnikad, 5.2.1937, s.60-61)

Bu açıklama gerek laikliğin gerekse seküler ahlakın gelişim çizgisi ve sınırları konusunda bize fikir vermektedir. Buna göre, maddi alana ilişkin tutum alışta "determinist", "pragmatik maddiyatçı", "günün maddi zaruretlerini göz önünde

tutan" bir yaklaşım belirleyicidir ve bu laikliği gerektirir. Müdahalecilik ve müdahalenin materyalist kaynakları açıkça ortaya konmaktadır. Öte yandan, maneviyat alanında Türkün temiz ahlakını ortaya çıkarmak yeterli olacaktır denmiştir. Bu, maneviyata müdahale edilmediğini vurgulamakla birlikte satır arasında maneviyata ilişkin açık bir dönüşüm çerçevesi içermektedir: ahlakın kaynağı dünyevi bir kurum olan millettir. Bu aynı zamanda onun sınırı olmuştur. Zira, göreceğimiz üzere, evrensel hümanist ahlaka dini kaynağı çürütmek üzere başvurulmuş, millet hümanist ahlakın her zaman eşlikçisi ve sınırlandırıcısı olmuştur.

4.2.3. Türk Laikliği: "Kusurlu" Bir Model mi?

Ahlaka ilişkin düşünsel ve politik tartışmalara geçmeden önce Türkiye'de laikliğin söz konusu tartışmalara ışık tutacak bazı niteliklerini belirginleştirmekte fayda vardır. Osmanlı-İslam devlet geleneği içinde pek çok konuda iç içe geçmiş, yahut yapışmış (Berkes, 2006: 540) olan din-devlet bileşimini ayırmak zorlu bir iş olmuştur, üstelik bu bir kerede yapılıp biten genel bir işlem değil, tek tek çeşitli alanlarda da yapılan bir işlemdir. Belli bir alanda "ayırma" işlemi yapıldığında dine ait tarafta dünyevi gücün unsurlarının ya da dünyevi alanda dinin unsurlarının kalması söz konusu olabilir. Bu kalıntılara odaklanıldığında Türk laikliğini İslamiyeti yıkma ya da onu kontrol etme amaçlı bir olgu olarak görmek mümkün olabilmektedir.

Bunlardan ilki Kemalizm'i, Adnan Adıvar'ın ifadesiyle, bir "resmi dinsizlik dogması" olarak değerlendirme tutumuna kadar varmaktadır. Oysa Cumhuriyet laikliğinin dini yıkma tavrı ve amacından objektif olarak söz edilemez. "Devletçe tanınan" dinler[43] 1926 tarihli Ceza Kanunu'nun "Din Hürriyeti Aleyhinde Cürümler" bölümünde[44] açıkça korunmuştur (Tunçay, 2005: 217-18). 1928'e kadar anayasal

[43] Yasadaki laiklik ilkesine aykırı bu tanımlama tartışmalara yol açmış, 1986'da "semavi dinler" olarak değiştirilmiştir. Ancak Anayasa Mahkemesi eski ifadenin «Türk devletinin temel nizamına aykırı olmayan dinler» olarak yorumlanageldiğini belirtmiş, yeni ifadenin bunu sınırlandırdığı için anayasaya aykırı olduğuna hükmetmiştir. Bkz. Anayasa Mahkemesi Kararlar Dergisi (1987), ss. 301-21.

[44] **Madde 175:** Her kim devletçe tanınmış olan dinlerden birini tahkir maksadiyle dini işlerin yahut ibadet ve ayinin icrasını men veya ihlal ederse bir aydan altı aya kadar hapis olunur ve 30 liradan iki yüz liraya kadar ağır cezayı nakdi alınır. Eğer bu fiilin işlenmesi zamanında cebir ve şiddet ve tehdit veya tahkir vaki olmuş ise fail üç aydan üç seneye kadar hapis ile cezalandırılır. Din ve mezheplerden birini tezyif ve tahkir yolunda neşriyatta bulunanlar bir aydan altı aya kadar hapis ile cezalandırılır.

olarak devletin dini İslam'dır. 1930'a kadar okullarda din eğitimi verilmeye devam etmiştir. Din işlerinin idaresi ve finansmanı için merkezi bütçeye bağlı Diyanet İşleri Reisliği kurulmuştur. Öte yandan, "dini yıkma" eleştirisini geçersizleştirmekle birlikte bu kurum Türk laikliğine ilişkin ikinci ve daha güçlü bir eleştiriye kaynaklık etmektedir.

Bazı yorumcular özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı'na atıfla ortada bir "sözde seküler devlet" görmektedir. Her ne kadar cumhuriyet kadroları tarafından laikliğin kurumsal-maddi yönü vurgulanmış ve din ve vicdan hürriyetine vurgu yapılmışsa da Türkiye'de din ve devletin ayrılması değil, devletin dini kontrolünün söz konusu olduğu yaygın bir görüştür. Bu görüşün temel bileşenleri; devletin Osmanlı'dan miras kurumsal otorite ilişkileri ("aşkın devlet hegemonyası") ve iktidarını pekiştirme hedefidir (Davison, 2002: 293).

3 Mart 1924 tarihli Şer'iye ve Evkaf ve Erkan-ı Harbiye-i Umumiye Vekâletlerinin İlgasına Dair Kanun'un 1. maddesinde "hukuk kurallarının yapılması ve uygulaması yetkisinin TBMM ve hükümete ait olduğu, İslam dininin bundan başka inanç ve ibadete ilişkin tüm kural ve işlerinin ve dinî kurumların sevk ve idaresi için Diyanet İşleri Reisliği kurulduğu" belirtilmişti. Bu düzenlemeyle birlikte din görevlilerinin eğitim, maaş ve tayinlerinden devlet sorumlu olacaktı. 5 Mayıs 1920'de milli mücadele yanlısı bir fetva çıkaran ve bu yüzden padişah tarafından idama mahkûm edilen Ankara Müftüsü Börekçizade Mehmet Rifat ilk Diyanet İşleri Başkanı olarak atandı ve 1941'deki ölümüne kadar bu görevi sürdürdü. Bir tür devlet İslamını ifade eden Diyanet İşleri, İslamın "aydınlanmış" bir versiyonunu yorumlamak ve uygulamak, personelini yetiştirmek ve çalıştırmak görevine sahipti (Cizre Sakallıoğlu, 1996: 234; Jäschke, 1972: 58; Mardin, 1998: 97-98; Mertcan, 2012: 144).

Madde 176: Bir kimse devletçe tanınmış olan dinlerden birini tahkir maksadiyle mabetlerde, bulunan eşyayı yıkar veya bozar yahut diğer bir suretle zarar verir yahut ruhani memurlar hakkında şiddet istimal yahut onlara karşı hareket eder ve dil ile tecavüz eylerse üç aydan üç seneye kadar hapis yahut elli liradan yüz liraya kadar ağır cezayi nakdi ile cezalandırılır. Ruhani memurların vazifelerini icra esnasında veya vazifelerini icradan dolayı bir cürüm irtikap olunduğu takdirde bu cürmün kanunen muayyen olan cezası altıda bir miktarı artırılır.
Madde 177: Bir kimse ibadethanelere konulmuş olan abide ve sair bu gibi eserleri veya kabristanlardaki mahkükatı bozar veya mezarları tahrip ederse bir aydan iki seneye kadar hapis olunur. Bunlardan birini telvis ederse iki aya kadar hapis ve otuz liradan yüz liraya kadar ağır cezayı nakdi ile cezalandırılır (Türk Ceza Kanunu, Kabul Tarihi: 1 Mart 1926).

5.2.1937 tarihli meclis oturumunda laiklik ilkesinin anayasaya eklenmesine ilişkin tartışmada II. Meşrutiyet dönemi Batıcılarından Hakkı Kılıçoğlu'nun Diyanet İşleri hakkında utangaç bir itiraz yönelttiği görülür. Diyanet İşleri'ne karşı çıkmadığını, dinlerin ve dindarların hasmı olmadığını belirterek başladığı konuşmasında, bütün dinî işleri vicdanlara bıraktıktan sonra bunlara devletin resmî bütçesinde yer vermeyi sorgulamıştır. Mabetlerin bakımı gibi gerekli konulara ilişkin Evkaf Kanunu'nda hükümler gösterilebileceğini önermiş, "Arkadaşlar, bunu yalnız ben söylemiyorum. Bu güne kadar dışarıdan da ayni davayı dinledim. Lâikiz diyorsunuz, amma hâlâ müftüleriniz var, diyorlar." diyerek "ideal" bir laiklik modeline atıf yapmıştır (TBMM Zabıt Ceridesi, 33. İnikad, 5.2.1937, s.62).

"Ayrılma değil kontrol" tezini destekleyen ikinci unsur devletin 1920'lerde "çağa uygun" bir İslam anlayışı ortaya koymak üzere dinde reform düşüncesine yönelmesidir. 20 Haziran 1928'de, Fuad Köprülü başkanlığında, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesine mensup bir uzmanlar komisyonunca hazırlanan dinde reform programı yayınlanmıştır. Gerçi kimi komisyon üyeleri daha sonra raporun İsmail Hakkı [Baltacıoğlu] tarafından hazırlandığını ve kendilerinin imzalamadığını söylemişlerdir. Rapor Türk devriminin dilsel, ahlaksal, hukuksal, iktisadi tüm toplumsal kurumlarının bilimselleştiği ve millileştiği saptamasıyla başlamaktadır. Din de bir toplumsal kurum olarak diğer kurumlar gibi hayatın zorunluluklarına uymak, gelişmek durumundadır. Bu gelişme İslam dininin esaslarına uygun olacaktır. Dinsel hayatın ıslahı da tıpkı ahlaki ve iktisadi hayat gibi bilimsel düşünce ve yöntemlerle olmalıdır. Bu çerçevede komisyon ibadetin şeklinde, dilinde, niteliğinde ve fikriyatında reform önermektedir (Cündioğlu, 2005: 99-104; Jäschke, 1972: 40):

> *"Mabetlerimiz temiz, muntazam, kabil-i ziyaret ve kabil-i iskân bir hale getirilmelidir. Mabetlerde sıralar, elbiselikler tesis edilmeli ve temiz ayakkabılarla mabetlere girilmesi terviç edilmelidir. ...İbadet lisanı Türkçe olmalıdır. Ayinlerin, duaların, hutbelerin Türkçe şekilleri kabul ve istimal edilmelidir. ... İbadetin son derece bediî [estetik], müheyyiç [heyecan veren] ve ruhani şekilde yapılması temin edilmelidir. ...Mabetlerde ilahi mahiyetinde asrî ve enstrümantal musikiye katî ihtiyaç vardır. ...Hutbelerin matbu şekilleri kâfi değildir. ...[Hutbeleri] verebilecek olan insanlar hitabete muktedir din filozoflarıdır. Bu mertebede hatiplerimiz İlahiyat Fakültesi vasıtası ile kâfi miktarda yetişinceye kadar, hariçte olan din mütefekkirlerinden ve din filozoflarından istifade etmek lazımdır."* (Jäschke, 1972: 40-41)

Komisyon "ayinlerin sıhhîleşmesi, Türkçeleşmesi, estetikleşmesi, felsefeleşmesi" konusundaki önerilerinin uygulamasına ilişkin kitaplar, makaleler, kurslar, konferanslar vb. sözünü verse de, gelişen tepkiler nedeniyle hükümet Köprülü, Baltacıoğlu, Tunç gibi isimlerden oluşan bu komisyonu dağıttı (Jäschke, 1972: 41-42). Tunçay'a göre ise reformun uygulamaya konmamasının nedeni din adamlarına güç kazandıracağından çekinilmesidir (Tunçay, 2005: 223).

Hanioğlu'na göre ibadetin Türkçeleştirilmesinden bir Türk *ralliement*'ının yolunu açacağı, ulema ve tarikatları hükümsüz kılarak dinin Türkleştirilmesine ve özelleşmesine yardım edeceği beklenmiştir (Hanioğlu, 2011: 153-56). Dücane Cündioğlu da Batı'da milliyetçiliğin gelişimde İncil'in yerel dillere çevirilmesinin taşıdığı öneme değinmiş, Türkiye'de ibadetin Türkçeleştirilmesi meselesinin bir nevi bunun taklidi olduğunu not etmiştir. Protestan reformuna benzer şekilde herkesin aracıya ihtiyaç duymadan anlayabileceği bir din tahayyül edilmiştir. İbadetlerin Türkçeleştirilmesi projesi tamamlanmamış bir projedir; devlet karşılaştığı sorunlar nedeniyle projenin bazı kısımlarında (Türkçe namaz) ısrar etmemiş, bazılarını ise (Türkçe ezan) yürürlükte tutmaya çalışmıştır (Cündioğlu, 2005: 16-17, 25-26, 108-109).

Falih Rıfkı Atay, "Türkçe ezan bir din değil, bir kültür işidir. Atatürk ve onunla bir düşünen inkılapçılar, millileşme ve garplılaşma hareketinin ilk muvaffak olma şansını, dilde ve kafada Türk milletini Arap kültüründen uzaklaştırmada aramışlardır. Lâtin yazısını almak, dili millîleştirmek ne ise, Ezan'ı Türkçeleştirmek de odur." diyordu (Atay'dan aktaran Cündioğlu, 2005: 147). Türkçe ezanda ısrar edilmesi konusu, kamusal alan üzerinde verilen bir mücadele olarak okunduğunda daha iyi anlaşılır. Türkçe namaz ve hutbe, dini anlamanın ve yorumlamanın aracıların elinden alınması bakımından daha kritik önemde olduğu halde önceliğin ezana verilmesi Arapçanın kamusal alanda bu denli görünür (duyulur) olmasının istenmemiş oluşuyla açıklanabilir.

Devletin bir yandan kamusal alanda laikliğin mutlak üstünlüğünü kurduğu, diğer yandan özel alanda yaşanacak İslamiyeti de tarikatları yasaklamak, Diyanet İşleri Başkanlığı kurumunu oluşturmak ve dinde kimi reformları zorlamak suretiyle belirlemeye çalıştığı görülmektedir. Ancak bu durum Türkiye'de genel olarak laikliğin bir kontrol rejimi olarak tesis edildiği anlamına gelmez. Mardin'in belirttiği

gibi, Cumhuriyetçi hedefler doğrultusunda dini kullanma şeklindeki faydacı politika 1920'lerin sonu, 1930'ların başında etkisini yitirmiştir (Mardin, 2011: 76). Bundan sonra din dersleri okul müfredatından çıkarılarak ve dinde reform konusu gündemden düşürülerek klasik ayrılık rejimine dönülmüş; bir başka deyişle, devlet dini öğretmek ve tartışmak işlerinden büyük ölçüde çekilmiş, kamusal alanın "din dışı" (ladinî) kalması için gerekli koşulları sağlama işine dönmüştür. Bunu bir kontrol rejimi olarak adlandırmak, olgulardan çok, "gerçek" sekülarizmin dine kamusal alanda daha fazla özgürlük tanınmasını gerektirdiği varsayımına dayalı bir ayrılık tanımı (Davison, 2002: 256) yapmaktan kaynaklanır. Bir başka ifadeyle herhangi bir laiklik modelini (Amerikan hatta Fransız) norm kabul edip diğer laiklik örneklerini ona uzaklığıyla ölçmekten kaynaklanır.

Dinde reform projesinin tamamlan(a)mamasına rağmen, birçok araştırmacıya göre Kemalist laiklik, en azından belli bir kesim için, İslamiyet gibi toplumsal ve siyasal bir dini bireysel bir dine dönüştürmeyi başarmıştır (Mert, 1994a: 14; Toprak, B., 1998: 242). 1951'de yayımlanan kitabında Jäschke "Atatürk'ün uygarlaştırıcı devrimlerinin temelini teşkil eden dünya ve hayat görüşü Türk halkının geniş çevrelerine yerleşmişe benzemektedir." tespitini yapmaktadır. Ancak bu dünya görüşünün içinde din varlığını sürdürmektedir: "Belki, mesela, ilkokulların din dersleri kitaplarında bazı kısımlar ahlak dersine benzemektedir, fakat gene de, tüm olarak, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bugün yürürlüğe koymak istediği katkısız, tarihî İslamlıktır, bu da, ne [dinde reform yanlısı-İ.Ö.Ç.] Şeyh Muhammed Abduh'un, ne de onun izinden gidenlerin düşüncelerine bağlanmaktadır" (Jäschke, 1972: 111).

Cündioğlu 1930'larda dine karşı tek yönlü bir tutum olmadığına, hem dinde reforma karşı çıkan hem de onu savunan kitapların yasaklandığına dikkat çeker. Devlet, lehte veya aleyhte, dinin kamusal tartışma konusu haline gelmesini istememiştir (Cündioğlu, 2005: 120-26). 1930'ların başında din derslerinin müfredattan kaldırılmasından sonra Fransa'daki gibi bir laik ahlak dersinin konmamış olması da bu tutumun bir uzantısı olarak görülebilir. Kitlelerde karşılık bulan bir sekülerleşme birikiminin olmadığı koşullarda, devlet, yüzyıllar boyunca dinle iç içe geçmiş olan ahlakın alanına girerek yeni tartışmaları ve kopuşları tetiklemekten kaçınmıştır. 1940'ların ilk yarısında lokomotifi milli eğitimdeki

değişiklikler olan, yeni bir ruh, felsefe ve değerler sistemi yaratma denemesi yapıldıysa da içsel sınırlar ve dışsal baskılar nedeniyle bu deneme başarısız olmuştur.

Bu bağlamda, İslamiyetin 1950'lerde kamusal alana hızla dönüşünü cumhuriyetin "merkezi temel değerler" katındaki başarısızlığıyla açıklamak mümkündür. Mardin'in belirttiği gibi "Her topluluk bir temel felsefe üzerinde kurulmuştur. Bu felsefe kişide bir 'dünya görüşüyle' sonuçlanır. Cumhuriyetin en zayıf yanı, bu felsefe eksikliği olmuştur" (Mardin, 1998: 243). Bu bir birikim eksikliğinden ziyade politik bir tercih olarak görünebilir, zira burada felsefe ile kastedilen, ideolojinin bir unsuru olarak felsefedir. Ergur Fransız Üçüncü Cumhuriyeti'nde 1905'ten sonra başlayan misyonunu tamamlamışlık hissine benzer şekilde Cumhuriyet Türkiyesi'nde de 1930'larla birlikte bir oturmuşluk, tamamlanmışlık hissinden ve siyasi program geliştirme amacının ikincilleştiği bir bağlamdan söz eder (Ergur, 2009: 935). Cumhuriyetçilik doğası gereği süreksiz bir politik harekettir; monarşiden demokrasiye geçişteki bir anın doktrini olmaktan öte pozitif bir içeriği (yani sunduğu bir dünya görüşü, gelecek ideali ve toplumsal dönüşüm kuramı[45]) yoktur. Milliyetçilik de, faşizm boyutuna sıçramadığı müddetçe, siyasal ve sosyal birim olarak ulusu savunmak dışında pozitif bir içeriğe sahip değildir. Öte yandan iç ve dış politikada korkular ve otoriter bir rejimin yerleşmesi "pozitif" ideolojilerin baskılanmasını beraberinde getirmiştir. İşte modern ideolojiler, pre-modern dönemin dinî ideolojisinin üstlendiği, insanların bilişsel, psikolojik ve felsefi ihtiyaçlarını karşılama işlevini yerine getirmekte sorun yaşadığında kitlelerin kendilerine bir dünya görüşü ve gelecek ideali sunan en yakındaki düşünce biçimine, yani dine yönelmesi normaldir.

Böylece iç ve dış baskılar sonucu çok partili hayata geçildiğinde tek başına cumhuriyetçi-milliyetçi bir politik hattın kaybedeceği anlaşılmıştır. Demokrat Parti'nin örgütlenmek için çok kısa bir süreye sahip olmasına ve seçimin açık oy gizli tasnif usulüyle yapılmasına rağmen 1946 seçimlerinde aldığı %13 oy, CHP içinde bir muhasebe, tartışma ve dönüşüm sürecine neden olmuştur. Sekülarist kanadın tasfiyesinin/çekilmesinin ardından, daha sonra göreceğimiz üzere 1940'larda Hasan Ali Yücel'in ısrarla reddettiği "manevi gerileme" tespiti 1947 CHP Kurultayı'nda kabul edilerek buna karşı din eğitiminin bir miktar serbest bırakılması

[45] İdeoloji kavramı ve unsurları için bkz. Heywood (2012), ss. 2-15.

kararı çıkmıştır. Kurultaydaki tartışma ve tavsiyeleri takiben sonraki iki yılda ilkokul 4. ve 5. sınıflarda seçmeli din dersi konmuş[46], imam-hatip kursları ile Ankara Üniversitesi'ne bağlı İlahiyat Fakültesi açılmıştır. Ayrıca din adamlarının denetiminin Diyanet İşleri Başkanlığına aktarılması, 20 Türk büyüğünün türbesinin açılması, hacılar için döviz temini, eski bir medreseli ve ılımlı İslamcı olan Ş. Günaltay'ın başbakanlığı gibi sembolik ancak önemli değişiklikler yaşanmıştır (Cündioğlu, 2005: 137-38; Köktaş, 1997: 190).

4.3. ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİNDE SEKÜLER AHLAK DÜŞÜNCESİ: FARKLILIKLAR VE YAKINSAMALAR

II. Meşrutiyet döneminde ahlak konusunun geri kalmışlık ve Batılılaşma çerçevesinde ele alındığını; küçük bir materyalist grup dışında, Batılılaşma maddi ve manevi unsurlarına ayrılarak ele alındığından dinsel ahlakın egemenliğini sürdürdüğünü; ancak dönemin sonuna gelindiğinde Ziya Gökalp'in kültür-medeniyet formülü ile seküler bir milli ahlak fikrinin geliştiğini görmüştük. Cumhuriyet döneminde de ahlak konusu ağırlıklı olarak Doğu-Batı ve milli kültür-evrensel kültür ikilikleri üzerinden tartışılmaya devam etmiştir.

Örneğin "Batı'nın ahlaksızlıklarının alındığı" görüşüne yanıt veren Hamdullah Suphi mecliste 1925 yılında şöyle seslenmiştir:

> *"Karşımızdakiler zannediyorlar ki, medeniyet bir kıt'adan diğer bir kıt'aya geçerken gümrüklere uğrar. Ziya Efendi Hazretleri ile beraber bir komisyon teşkil ederiz. Önlerine kağıtlarını alırlar ve dışarıdan içeriye ne gelirse madde madde görürler. O gelen ne? Lokomotif. Buyursun içeri. Bu gelen ne? Dans. Kabul etmiyoruz, kapı dışarı… Medeniyetler bir memlekete girerken gümrüklere uğramaz. Şunun bunun mütalaasını almaz, tasvibini beklemez. Gelenler birtakım ağır ihtiyaçların, birtakım zaruretlerin netice-i tabiiyesi ise, mutlak içeri girer, mani olamayız."* (Tunaya, 2004: 95)

Aynı konuşmada Hamdullah Suphi "Zulümlere karşı isyan eden nesillerdir ki –ahlâkım var- diye bağırmak hakkını kazanmışlardır… Yeni nesiller eski nesillerden daha yüksek bir ahlâka mâliktirler." demiştir (Tunaya, 2004: 96). Bununla birlikte, yeni nesillerin daha yüksek bir ahlaka sahip olduğu düşüncesi yeni rejim ve

[46] 1949'da bu şekilde seçmeli hale getirilen din dersleri 1951'de istemeyen velilerin dilekçe vermesi kuralı konularak fiilen zorunlu hale getirilmiştir. 1956'da da ortaokul müfredatına eklenmiştir (Mertcan, 2012: 107-108).

taraftarları tarafından çoğunlukla "isyan"la ilişkilendirilmeyecek, milletin ve milli ahlakın toplumların gelişiminde daha yüksek bir aşama olduğu yönündeki pozitivist-sosyolojik argümanlarla desteklenecektir. Ancak bu solidarist ahlak anlayışı farklı etkilere de açık olacaktır; bir yandan medenilik vurgusu, hümanist ve özgürlükçü bir ahlak felsefesinin de yer yer etkili olabileceği bir kanal teşkil ederken, diğer yandan milli kültür, dinsel ve geleneksel ahlaktan beslenmenin gerekçesini oluşturacaktır.

4.3.1. Yeni Toplum, Yeni Bilim, Yeni Ahlak

II. Meşrutiyet döneminde başlayan "yeni ahlak" arayışı Cumhuriyet döneminde ivme kazanmıştır. Laik bir rejime geçiş geleneksel-dinsel ahlakla hesaplaşmayı daha özgür kılarken ve ulus-devletin kuruluşu süreci de ahlakın kaynağı ve birimi sorununu ön plana çıkarıyordu. Kuruluş sürecinin politik olarak ortaya çıkardığı yeni anlam ve değerler (Cumhuriyet ülküsü gibi) de ahlak konusunu karmaşıklaştırıyordu. Ziya Gökalp'in temelini attığı sosyolojik ahlak görüşü, dönemin gerek rejimle organik bağları olan gerekse olmayan entelektüellerinin önemli kaynaklarından ya da başlangıç noktalarından biri idi. Bununla birlikte bir yandan cumhuriyet rejiminin kendini açıkça Batı medeniyet ailesinin eşit bir üyesi olarak konumlandırması, ümmet fikrinden kopuşu, laik hatta antiklerikal reformları; diğer yandan topluma ilişkin liberal, Bergsoncu, muhafazakâr kavramsallaştırmaların dünya ölçeğindeki yükselişi, Gökalp'in düşüncesini farklı açılardan sıkıştırdı ve zamanla gözden düşürdü.[47]

Erken Cumhuriyet döneminde pozitivist sosyolojik düşüncenin ahlak ile dini ayırma konusunda rahatladığı görülür. Ziya Gökalp'in diyanet-nas ayrımına artık gerek duyulmamaktadır. Darülfünun'da sosyoloji dersleri vermiş ve CHP'den altı dönem milletvekilliği yapmış olan Necmeddin Sadık [Sadak] liselerde okutulmuş olan[48] *Sosyoloji* kitabında şöyle diyordu:

> *"Ahlâkın dinlerle münasebeti kalmadığı artık münakaşaya bile değmiyen bir mevzudur. Eğer, dinin ahlâk üzerinde tesiri kalsaydı, aynı dine mensup olan cemiyetlerde muhtelif ahlâk telâkkilerine tesadüf*

[47] Rejim cephesinden bu gözden düşme durumuna kanıt olarak Zafer Toprak 1937'de II. Türk Tarih Kongresi için açılan sergideki bir panoda geçen "… ıslahatçı saydığımız Namık Kemal'in ve Ziya Gökalp'in şimdiki telâkkilerimizle birer şeriatçı softa gibi konuşmuş ve fikir yürütmüş olduklarını görüyoruz" ifadesini gösterir (Toprak, Z., 2012: 184).
[48] 1925'ten itibaren liselerde sosyoloji dersi okutulmuştur.

edilemezdi. Halbuki, iki Müslüman memleketinde büsbütün farklı ahlâk kaideleri görüyoruz. Diğer taraftan, ayrı ayrı dinlere mensup milletlerde ise, aynı ahlâk endişelerine şahit oluyoruz. Demek ki, ahlâkın esası, artık din değil, kültürdür. Ahlâk ile dinin ayrı ayrı şeyler olduğunu isbat eden başka bir müşahede daha var: Birçok mütedeyyin, müteassıp insanlar vardır ki, bugünkü medenî manasında ahlâksızdırlar. Ne kadar dinsiz insanlar görülür ki ahlâk ve faziletin nümunesidirler!" (Necmeddin Sadık, 1936: 109-110)

Necmeddin Sadık teorik ahlakın evrensel ahlak kaideleri arayışının boşuna olduğunu belirtir. "Teorik ahlâk, kuru bir felsefe, verimsiz bir metafizikten ibarettir." Antropoloji ve etnografya bilimleri, mutlak ve değişmez bir insan doğası ve ahlakı olmadığını, ahlak ilkelerinin her cemiyetin kendine özel ülküsü tarafından belirlendiğini ortaya koymuştur. Örneğin Türk milletinin o andaki ülküsü milliyetçiliktir; ahlaklı davranış da bu ülküye uygun davranıştır. Bu "uygunluk" hem mecburi hem de gönüllü bir eyleme işaret eder, bir diğer deyişle, hem cemiyet tarafından dayatılır, hem de kişi tarafından istenir. Bu ikilik "kutsal" kavramında da aynı biçimde işler; hem korku hem sevgi uyandırır. Dinî hayatın asırlarca ahlakla beraber olmasını, fertlere kuvvetli bir ülkü sağlamasını Necmeddin Sadık buna bağlar. Fakat din artık bu rolü oynamaktan uzaklaşmış, milli heyecan onun yerini almıştır (Necmeddin Sadık, 1936: 154-57).

Yeni dönemin ülküsü olarak "milli heyecan"la ilgili Necmeddin Sadık'ın şu saptamaları erken cumhuriyet dönemi Türkiyesi'nde seküler ahlakın sınırları konusunda fikir vericidir:

"[Milletin] hududu genişledikçe, bilhassa sosyal zümreyi birleştiren vicdan duygularındaki eski birlik yerine iş bölümü geçtikçe, ferd, bu sosyal zümrenin disiplinini aynı sıkılık, aynı şiddetle duyamaz olmuştur. Büyük inkılâp, harp, milli tehlike zamanlarında, milli vicdan, birdenbire şiddetle yeniden uyanıyor, ve ferdlerin kalbinde soğumuş gibi görünen ülkü ateşini canlandırıyor. ... Fakat, bu millî bağlılık ateşi, tarihin her anında, bilhassa uzun süren sessizlik ve durgunluk devirlerinde yürekleri ısıtmağa, ferdi bir gayeye bağlamağa yetmez oluyor. Bir insanı, her günkü işleri güçleri arasında, her an millî hislerle, vatanseverlik duygularile harekete getirmek zordur."

Bunun için bir zamanlar ailenin aracılık görevi görebildiğini ancak modern ailenin de ferdi kavrayamaz hale geldiğini belirtir. Bu nedenle devlet, "heyecan fırtınasının" söndüğü anlarda ideal ateşini yeniden yakmak üzere dinî-millî bayramlar, törenler, konferanslar, temsiller vb. araçlara başvurur. Öte yandan, çağdaş toplumlarda gelişen ahlak değerlerinin en önemlisinin bireye verilen değer olduğunu söyler. Bu birey-

toplum paradoksunu "cemiyetin ferdde hürmet ettiği şey, bizzat cemiyetin daha önceden ferde kattığı [namus ve şeref gibi] sıfatlardır" diyerek çözmek ister. Ona göre bir insanın toplum vicdanına karşı görev duygusu ile şahsi vicdanına karşı görev duygusu birdir (Necmeddin Sadık, 1936: 162-68).

Kitapları liselerde okutulan Felsefeci Cemil Sena [Ongun] da ahlaklı davranışın kaynağı ve yaptırımının "maşeri (kolektif) vicdan" olduğunu belirtir. Ahlakın konusunu oluşturan iyi ve kötü olaylar, ne bireyin hoşuna giden veya gitmeyen şeyler ne de filozofların öne sürdüğü hareket ülküleridir. Vicdan bireysel ve doğuştan olmayıp toplumda yaşanan iyi ve kötünün sübjektif görünüşüdür (Cemil Sena, 1935: 151-61). Değişmez bir öze sahip olan din değişen toplumsal dünyaya ahlaki açıdan kaynaklık edemeyeceği gibi, öte dünyayı ahlak için bir yaptırım olarak görmek de faydacı bir bakış açısıdır ve bu da dinsel ahlakla tutarsızlık içindedir. Ayrıca emirlere körü körüne itaat etmeye çağıran, ülküden yoksun bir ahlak, iradeye "hürriyetten ziyade zaruret verir", kişiyi hareketsiz ve tekâmülsüz bırakır (Cemil Sena, 1935: 164; Çapku, 2011: 175-76).

Sosyolog İsmail Hakkı'nın [Baltacıoğlu] yeni ahlakın "kentliliğini" vurgulaması da çok dikkat çekicidir. Çok eşliliğe (taaddüdü zevcat) ilişkin 1924 tarihli bir makalesinde bu konuda dini ve iktisadi gerekçeler öne sürenleri eleştirmekte ve çokeşliliğin basitçe ahlaka uygun olmadığını söylemektedir. Ahlakın kaynağı da, *en gelişmiş haliyle* milli vicdandır:

> *"[Ahlâkî hayat] ne iktisadın kölesi, ne de dinin uşağıdır! Ahlâk ahlâktır, ve emirleri müstakildir. ... Ahlâkî vicdan herhangi münferit şahsın vicdanı değildir, millî tarihin, millî hayatın vicdanıdır. ... ve bu ahlâkî vicdanın emirleri mevzuubahs olduğu zaman gözümüzü Anadolu'nun insan barınamayan ve ot yaşamıyan tuzlu ve kireçli çöllerine çevirmiyelim, bilâkis bugün medeniyetin 'mehdi zuhuru' olan şehirlere çevirelim, ve bu şehirler arasında İstanbul, İzmir gibi en mütekâmil şehirlerimizi tercih edelim. ... Medeniyet meselesinde 'köylere gidelim!' demek nasıl sakatsa, ahlâk ve 'taaddüdü zevcat' meselesinde de 'köylülerin fikrini alalım!' demek öylece sakattır."* (Baltacıoğlu, 1931: 230-33)

Dinsel ahlakı eleştiren Adapazarı Rehber Mektebi öğretmeni Ahmet Nihat da 1930 tarihli *İstikbalde Halk ve Ahlak* kitabında dinin, özellikle de hurafelerin ahlakın temeli olmasını, uhrevi ödül veya cezanın iyi ve kötüyü ortaya çıkarmasını eleştirmiştir. "Korku düşünceyi durdurur, muhakemeyi işletmez" diyen Ahmet Nihat'a göre ancak insanlık vasfına ve tabiatına uygun bir ahlak esası iyidir ve genç

cumhuriyet az zamanda vicdanı, hürriyet ve “ferdi şuura” bağlamayı başarmıştır (Ahmet Nihat, 1930: 18-21). “Milliyetsiz bir ahlak, ahlaksız bir milliyet olamaz” diyen ve “milli camiaya ve onun ahlakına intibak edememiş kozmopolitleri” eleştiren Ahmet Nihat okullarda genel çıkar ve iyiyi bireysel çıkarına üstün tutacak kişiler yetiştirilmesini ister. Öte yandan, ahlakın ölçütlerini incelerken alçak gönüllük ve diğerkâmlığı sosyal dayanışmanın unsurları olarak önemsemekle birlikte, bunların tevekkül ve cesaretsizlik gibi cemiyet faaliyetine de zarar getirecek bir hal almasına karşı çıkar, kişi özerkliğini, benlik duygusunu öne çıkaran rezervler koyar. İzzetinefis (özsaygı), (ihtiras düzeyine varmamış) gurur, teşebbüs, azim, metanet, cesaret ve sebat niteliklerini sıkça över (Ahmet Nihat, 1930: 40-47).

Bu özellikler bağlamında yeni ahlakı iş ahlakı ile özdeşleştirmektedir:

> *“Fikir ve beden olduğu kadar bugünkü ahlâk terbiyesinin gayesini yoklarsak memlekette artık doğması zarurî olan umumî iş ve işçilik terbiyesinin esas nüvesini teşkil eden kendi kendini tanıyan, şuurunun fikir ve hislerine malik ve hakim olan, vazife ve umumî işlerde haricî müdahalelere lûzum göstermeyen ‘ene’ sahibi fertlerin yetişmesi demektir.”* (Ahmet Nihat, 1930: 49)

Bu çerçevede John Dewey gibi pragmatist filozoflara atıf yapar ve ahlak eğitiminde liberal pedagojiyi öne çıkarır. Okullarda pısırık, vurdumduymaz, sakin ve sessiz çocuklara uslu dendiğini ve bunların ahlaklı diğerlerinin ahlaksız addedildiğini söyler. Oysa “usluluk beşeriyetin malı değildir”; dışsal bir disiplin sonucu “uslu” yetişen çocuklar beşeri hayatın doğal hareketi, cevvaliyeti ve gürültüsü karşısında atıl ve sünepe kalacaklar, böylece kendilerine ve memlekete faydasız olacaklardır (Ahmet Nihat, 1930: 116, 125-26). Yazarın görüşleri bireyi ortaya çıkaran terbiye usullerinin her iki cinsiyet için de aynı ve eşit uygulanmasını istemesi bakımından da “yeni”lik içermekte, dinsel ahlakın cinsel hükümlerine bir itiraz teşkil etmektedir. Ona göre kadın ve erkeğin birbirini anlayamayacak, birbirinin his, zevk, fikir ve gayelerine ortak olamayacak denli yabancı yetiştirilmeleri hem aile hem toplum birliğinin altını oymaktan başka bir işe yaramaz. “Bilhassa kız talebe hayatta kadının bir erkek kadar cüretkâr, müteşebbis olabileceği imanını kazanmalıdır” (Ahmet Nihat, 1930: 93-99).

Ahmet Ağaoğlu da geleneksel dinsel ahlaka liberal çerçevede ağır eleştiriler yöneltmiştir. Ağaoğlu’na göre Osmanlı-Türk toplumunda sözde bir ahlak vardır. Zira ahlak kuralları kamu vicdanını harekete geçirmez, çoğunlukla hiçbir yaptırımı

yoktur. Bunun nedeni ahlakın cinselliğe indirgenmiş olmasıdır. "İnsanı yalnız kuşağına kadar tasavvur eden" birçok kimsenin cinsel ahlaka istinaden Batı'dan daha ahlaklı olduğunu iddia ettikleri bu toplum, kalbî ve ruhî ahlak konusunda aslında pek aşağı bir durumdadır (Kaygı, 1992: 190). İslam düşünürleri ahlakı hiçbir zaman dinden ayrı bir alan olarak görmemiş, değişmez şeri hükümlerle belirlenmiş ahlak kurallarının etkisi zamanla zayıf ve cansız kalmıştır. Örneğin 13. yüzyılda yaşamış olan Şeyh Sadî-i Şirazi'nin okullarda okutulan "Bostan ve Gülistan" adlı eserinin çağın ihtiyacını tatmin edecek mahiyette olmadığını ifade eden Ağaoğlu, kitapta tavsiye edilen sıfatlara dikkat çeker: "İtaat, kanaat, teslim, tevekkül, tahammül! Hep başkaları tarafından sevk olunan, iradesiz, cansız, dilsiz yığınları anlatan sıfatlar!" Bu felsefenin sonucunda İslam medeniyetinde insanların kendilerini kurtarmaya baktıklarını, bencil olduklarını, "fânî dünya" için çok çalışmadıklarını düşünmektedir (Kaygı, 1992: 190-91).

Ağaoğlu "kısmîciliğe" karşıdır. Medeniyetin bölünemeyeceğini, süzgeçten geçirilemeyeceğini, üstünlük kazananın onun şu ya da bu unsuru değil bütünü olduğunu söyler (Kaygı, 1992: 194) Ağaoğlu'na göre "insan her yerde insandır. Her insanî tezahür onun malıdır. İşine elveren her şeyi her yerden alabilir. Bununla şahsiyetini asla kaybetmez. Tam tersine desteklemiş ve kuvvetlendirmiş olur." Tarihi biraz inceleyen biri bile, ahlakın, hukukun nasıl değiştiğini, her milletin dinini en az iki kez değiştirdiğini görebilir. Şahsiyet; ahlak, hukuk, müzik, mimari gibi değişebilir özelliklerle koşullu değildir, o milletin maddi varlığından ve bir de az çok kalıcı olduğu söylenebilecek olan dilinden ibarettir. Batı medeniyeti Batılı ulusların farklı ruhlarından geçerken farklı şekillerde yansımıştır; insanî mahiyet birdir, ama şekiller çoktur. Bu şekil çokluğu milli şahsiyetleri gösterir. Şahsiyet doğuştan ve istek dışıdır; her durumda kendini gösterir (Kaygı, 1992: 197-98; Mert, 1994a: 75-76).

Görüldüğü gibi birey ve bireycilik fikirleri Türk düşünce hayatında –üstelik marjinlerinde değil merkezinde- gelişmektedir. Ergur'a göre, tıpkı Durkheim'de olduğu gibi, bizzat Gökalp'in öğrencileri onun düşüncelerini "ona muhalif ve Anglo-Sakson etkileri de içerecek şekilde yeni bir yol açmayı deneyen tavırla" ele almışlardır. Örneğin Ziya Gökalp'in Darülfünun'dan öğrencisi olan Mehmet İzzet milliyet olgusunu kapalı ve özgül bir kavram olarak ele almaz. Öte yandan Ergur, Gökalp'in Türkçü ve korporatist tahayyüllerine odaklanıp onun asıl programını

gözden kaçırmamak gerektiğini de düşünmektedir. Gökalp'in temel sorunsalı yeni ulusal topluma uygun yeni bir ahlak arayışıdır. Bu ahlakı o hars kavramında bulmuştur ancak kapalı bir kültürcülüğün Cumhuriyet'in kültür politikalarını kalıcı bir biçimde belirlediği şüphelidir, özellikle 1936'dan sonra hümanist eğilimlerin ağır basmaya başladığı görülür (Ergur, 2009: 932-33).

Birey, ulus ve insanlık (medeniyet) fikirlerinin Erken Cumhuriyet dönemi ahlak çalışmalarında yakınsama halinde bulunmaları cumhuriyetçi koalisyonun ideolojik amorfluğuyla ilişkili olduğu gibi, koalisyonun radikal unsurlarının ideolojisinin de milliyetçilikten ibaret olmadığı unutulmamalıdır. Yeni devletin ölçeği ulus olmakla beraber, resmi ideoloji devletin ölçeğine indirgenemez. Kapitalist devlet entelektüel alanda ulusta temsil edilen bir kolektivizmi olduğu kadar liberal bireyciliği ve hümanizmi de üretir.

Mehmet İzzet bir sosyolojik olgu olarak dini incelemiş ve onun giderek bireysel ve ahlaka ilişkin bir olguya dönüştüğünü saptamıştır. Ona göre, "*desteği olan nazarî esaslar itiraz götürse bile*" her din ona inananlara toplanmış olmaktan gelen bir kudret verdiği için, dinde "amelî, içtimaî bir kıymet, hakikat parçası bulunduğu kabul olunmalıdır". Bu hakikat ve tesir sayesindedir ki, "*bir sürü saçma itikatlardan ibaret olan iptidaî dinler*" asırlarca varlığını sürdürmüştür. Bu yüzden sosyoloji hiçbir dine küçümseme ile bakmaz, dinlerin insanlar için bir kudret kaynağı olduğunu, dinsiz, yani kutsal sayılan bazı tasavvur ve ülkülere inanmayan bir toplumun yaşamayacağını takdir eder. Öte yandan, dinler siyasi toplulukların evrimine paralel olarak bir evrim geçirmişlerdir. İlkel dinlerdeki, kâinatın ve insanlığın tarihine ilişkin hikâyelerin tuttuğu yer zahiri olup dinin esas açıklaması ve görevi insanlara yaşama kudreti vermesiydi. Zamanla din kâinatı açıklamak işini bilime bıraktı ve amelî ve ahlakî vasfı öne çıktı. "Mütekâmil" medeniyetlerdeki Buda, Jena ve Konfüçius dinleri ahlaki mahiyette dinlerdir. Artık din bireyin "derin ve samimî, fakat enfüsî [öznel]" bir bağlılığından ibarettir ve yalnız bireyin vicdanında barınabilmektedir (Mehmet İzzet, 1931: 198-99).

Öte yandan bilim, doğası gereği değer hükümleri ortaya koymasa da, bir ülkü teşkil edebilir ve bu yönüyle dine rakip olabilir:

> *"[Bilimin din gibi vicdanları birleştirmeye yarayamayacağı iddiasını] kabule mecbur değiliz. Zira her tarafta, bilhassa insanı en ziyade alâkadar eden sahalarda, hayatiyat, ruhiyat ve içtimaiyatta, ilmin*

(beşerin bütün hayatını tamamen sararak ona sağlam bir destek teşkil edecek derecede) kat'î neticelere henüz varmadığını itiraf eylemekle beraber, gene şimdiki insanlıkta manevî birliğin teşekkülüne büyük bir hizmette bulunduğunu da tasdik etmelidir. ... Her âlim, hatta ilimle aşinalığı olan her medenî adam kâinat hadiselerine karşı aynı bakışa maliktir. Kâinatta her şeyin mütekabilen tahdit edilmiş [sınırlanmış] olduğunu, ne kendisinin ne de insanlığın kâinatın merkezini teşkil eylemediğini, serbest olmak ve ilerlemek için kâinat kanunlarını tanımak ve onlara itaat etmek lâzımgeldiğini takdir eder." (Mehmet İzzet, 1931: 203-204)

Boutroux'nun idealist felsefesinden etkilenen Mehmet İzzet gerçek hükümlerinin (bilim) değer hükümleri (ahlak, din, estetik) üzerindeki etkisi hakkında da tartışma yürütmüştür. Bu aynı zamanda Ziya Gökalp'in kültür-medeniyet ayrımının da bir eleştirisidir. Mehmet İzzet'e göre medeniyet ortak akıl ve bilimin alanı, kültür ise değişmez, kavranamaz ve biricik olanın alanı değildir. Bilimsel bilginin yükselişi dini de hem bireysel hem toplumsal anlamda dönüştürmüştür çünkü insanın akıl ve mantığı ile duygu ve vicdanı birbirinden bağımsız değildir. Dinin bilimsel incelemesi, o dinin hakikatini yıkmaz ve değer hükümlerinin reddi anlamına gelmez: "Maddi ilimlere dayanarak ahlâki duyguların, kör tabiat kanunlarının alelâde sonuçlarından ibaret olduğunu söyliyerek, onların kutsallığına müthiş bir darbe indiren düşünürlerin de, ister istemez ahlâksız olacakları" iddiası yanlıştır. Dindar bir bilim adamı olarak Ziya Gökalp'in kendisini örnek gösterir (Mehmet İzzet, 1989: 170-200, 385; Mert, 1994a: 76-78).

Mehmet İzzet sosyolojinin "büyük adamı" ihmal veya inkârından hareketle bireyin rolünü de tartışmaya açmıştır. Ona göre bugünkü hayatın yönünü soyut kaideler halinde kaydeden sosyolojiyle yetinmeme ve "insanlığa büyüklük hürriyetini tanıyan" bir felsefe arama meşru bir ihtiyaçtır (Mehmet İzzet, 1989: 451-52). Eklektik bir idealizme yönelmiş olan Mehmet İzzet'in düşüncelerini devam ettiren öğrencisi Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu da ahlak görüşleri üzerine incelemeler yapmış ve yeni bir "terkibe" (bileşim) ihtiyaç duyulduğunu ifade etmiştir. "İyi" hem insanın doğasında (tabiat), hem yönelimlerinde (şuur), hem de toplumun gösterdiği istikamettedir (cemiyet). Ahlaka bu parçalı yaklaşımlar ("parça-hakikatler") hem "bütün-hakikat" ihtiyacımızı karşılamaktan uzak kalmakta hem de bireyin söz konusu unsurlardan ve ahlak teorilerinden gelen etkileri yoğurma ve şekillendirme hürriyetini ("tecrübe") tanımamaktadır (Fındıkoğlu, 1937: 15-19).

4.3.2. Yeni Ahlakın Darwinci Bir Açıklaması

Bu dönemde Türkiye'de ahlakın sosyolojik açıklamasının biyolojik ve psikolojik (tabiat temelli) bir alternatifine de rastlarız. 1943 yılında yapılan II. Maarif Şurası'nda Ahlak Eğitimi Komisyonu başkanlığını yapacak olan İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi Ordinaryüs Profesörü Akil Muhtar Özden *İlim Bakımından Ahlak* kitabında Durkheim ve "sosyolojizm" eleştirisi yapmıştır. Özden'e göre Durkheim cemiyet hayatının etkilerini başarıyla tespit etmiş ancak "her şeyi, ferdler üstünde bir varlığa (surorganism)e yükletmek istiyerek ifrata gitmiştir. … Hakikatte fertlerin cemiyetlere tesiri, cemiyetlerin fertlere tesirinden evvel başlar." Bu yüzden toplumları ve toplumsal vaziyetleri psikolojik ve biyolojik bilgilere göre de tetkik etmek gerekir. Ahlak prensiplerinin kaynağında insan beyninde evrimle oluşan şahsi kabiliyetler yatar. Evrimin yönü egoizmden altruizme doğrudur. Şahsi kabiliyetler çevre ve eğitimin etkisiyle gelişir ve bu yüzden çeşitli toplumlarda gördüğümüz farklı şekilleri alır. Ayrıca büyük şahısların cemiyetleri değiştirmek kudreti de göz ardı edilmemelidir (Özden, 1943: 156-160, 190).

Özden çeşitli filozofların ahlak sistemlerini inceledikten sonra, ahlakın kaynağında ne hislerin, ne aklın ne de toplumun yattığını, Darwin'in ahlakı evrimle açıklamasının bilimsel olarak doğru olduğunu belirtir:

> *"Yüksek ahlak prensipleri, ne hodbin [egoist] isteklerimizin mahsulüdür ve ne de bazı sosyolojistlerin dedikleri gibi sırf cemiyetin iyiliğine bağlıdır. Bu prensiplerin kökü daha çok derindedir. Onlar yalnız şimdiki cemiyetlerin iyiliğine, şimdiki insanların saadetlerine hizmet eden kabiliyetler değildir; daha yüksek, daha iyi, daha parlak bir insanlık yaratmak için bize evolüsyon cereyanı tarafından telkin edilmişdir."* (Özden, 1943: 42)

İçgüdü, his, heyecan ve arzuları; benlik hissinden kaynaklananlar (izzetinefis), ferdin muhafazasına bağlı olanlar (çalışma, tasarruf, yardımlaşma, hayata bağlılık, beden terbiyesi, hiddet, kin, korku, cesaret, ümit, hakimiyet arzusu, kibir, kıskançlık, istihza, tevazu), neslin idamesine bağlı olanlar (sevgi, aile hisleri) ve evrim hızına bağlı olanlar şeklinde sınıflandırır. Bunlar arasında örtüşmeler de vardır. İstikamet farklarından ise vicdani mücadeleler çıkar; vicdan evrimi üstün kılmaya çalışır. Evrime bağlı olan duygu ve içgüdüler de sosyal içgüdüler (görev,

vatan sevgisi, düzen, disiplin, sebat, kötü huylardan kaçınma), altruist (diğerkâm) duygular (iyilik, merhamet, şefkat, müsamaha, doğruluk, samimiyet, adalet, güven, nezaket, kendini bilme, tevazu, yetinme, sorumluluk), akli duygular (merak, dikkat, sebat) ve estetik duygular olmak üzere dörde ayrılır (Özden, 1943).

Kitap ahlakın ne açıklanmasında ne de gerekçelendirilmesinde dine yer vermektedir. Bununla birlikte kimi metafizik ve İslami referanslara rastlarız. "Asıl kudret [evolüsyon cereyanında], daha doğrusu onu yaratandadır" diyen Özden "ne olduğunu şimdiki ilmî malûmatımızla tayin edemediğimiz bir saik, bir hız (elân) veya bir cereyan diyebileceğimiz bir kuvvet"e işaret eder (Özden, 1943: 160, 192). Osmanlı geleneksel ahlak düşüncesinin başlıca kaynağı olan Ahlâkı Âlaî'yi "çok güzel bir kitap" diyerek övmesi ve zaman zaman İslam bilginlerinin değerlendirmelerine atıf yapması da dikkati çekmektedir (Özden, 1943: 128, 140-41).

Son olarak, Özden vatan sevgisine vurgu yapar ve vatandaşları muhtemel tehlikelere karşı vatanı savunmaya hazırlanmaya çağırır ancak milliyetçi değil kozmopolit bir çerçeveye sahiptir. Bütün insaniyete karşı muhabbet beslemenin tekâmülün istediği yüksek bir ideal olduğunu belirtir. Ayrıca ne maksatla olursa olsun milletler arasına kin ve düşmanlık hisleri sokulmamasını ister. Zira hiçbir milletin ne bütün fertleri iyi ne de bütün fertleri kötü olabilir; her millette çok iyiler, iyiler, kötüler ve çok kötüler bulunur (Özden, 1943: 163-64).

4.3.3. Türk Hümanizması ve Ahlak

İnsan aklının din karşısındaki meydan okumasını ifade eden, antik çağdan Rönesans'a, oradan Aydınlanma'ya ve çeşitli (Romantik, Marksist vs.) kırılmalara uğrayarak 19. ve 20. yüzyıllara ulaşan hümanizm düşüncesi Türkiye'de 1930'larda ve 1940'larda ilgi gördü. Hümanizmacılar klasiklerin Türkçeye çevrilmesi, Türkiye'de bir kültür değişimi (Türk Rönesansı), Batılı metodlara uyarak kendi kendimizi keşfetmek konularına eğiliyorlardı. Seküler milliyetçilik Batı medeniyetine açılan yönüyle hem hümanizmanın tetikleyicisi hem de onun sınırlandırıcısı oldu. Zira "kendini bulma" ulusal benlikle yakından ilişkili olmuş, milli ve insani olanı uzlaştırma ve devrimin hizmetinde olma eğilimi Türk

hümanizmasının rasyonel olmaktan çok romantik bir karakter taşımasına neden olmuştur (Çakan Hacıibrahimoğlu, 2012: 184-85; Tunaya, 2004: 137).

Hilmi Ziya Ülken, Sabahattin Eyüpoğlu, Nurullah Ataç, Burhan Belge, Saffet Engin, Orhan Burian, Vedat Günyol gibi düşünce adamlarının tartışmalarıyla şekillenen hümanizma, yeni bir ahlak ve onun alt kuşaklara aktarılması arayışında önemli bir referans olmuştur. Nurullah Ataç hümanizmayı "insanı kendi toplumunun, kendi zamanının dışında düşünmeye alıştırmak" (Çakan Hacıibrahimoğlu, 2012: 208) olarak tanımlar. Bu çerçevede Antik çağ düşüncesine yönelik gelişen ilgi, yeni değer yapılarını zamansız bir insan idealinde aramakla ilişkili olsa da muhafazakârlarca geçmiş ve yabancı kültürlerde aramak olarak algılanmış ve tartışılmıştır.

Türk hümanizma düşüncesini belli ölçülerde uygulama imkânı bulmuş olan Hasan Âli Yücel hümanist kültür anlayışını *İyi Vatandaş İyi İnsan* kitabında şöyle ortaya koymaktadır:

> *"Kültür tâbirinin en doğru anlamı, fert şuurunun zamanda ve mekânda insanlık için elde ettiği bilgi ve duygudaki derinlik ve genişliğinde görünür… Kültür, bütün bu bilgilerin ve tecrübelerin insan ruhunda ve zekâsında hazmedilmiş, benimsenmiş, öz varlığa sinmiş halidir. Garp medeniyetinin Hümanisma adıyla eski Yunan medeniyetinden alıp bugüne kadar getirdiği anlayış, buna işaret eder… nerede insan ruhunun kendine göre mâna taşıyan bir izi ve eseri varsa onları da içine alarak en geniş kavramıyla Hümanismayı bütün insanlığı kucaklıyan bir anlayış halinde görmek lazımdır."* (Yücel, 1962: 144-45)

"Milliyet duygusu, beşer toplulukları için bir nevi sosyal içgüdü olmuştur. Bu duyguya dayanarak ve bu duyguyu daha üstün birliklere götürmekten alıkoymayacak şekilde terbiye ederek insanlık ülküsüne doğru yürümek en güvenli yol olacaktır." diyen Yücel milliyeti bir "tekâmül basamağı" olarak ele almaktadır. En üstte değildir, insanlık ülküsünün altındadır. En altta da değildir, zira milli topluluklar hazır bulunmamış, manevi değerlerin bilinçli olarak kabul edilmesiyle ortaya çıkmışlardır (Yücel, 1962: 175, 198). İnsan toplumunu tek bir tür olarak ele alan Yücel'e göre mutluluk hayatını başkalarının hayatıyla dengeleyen, yaşamak ve yaşatmak arasında uyum oluşturan bireylerden oluşan bir toplumda aranabilir. Ahlâk bu denge ve uyumdan doğar; fazilet, başkalarını da en az kendin kadar düşünebilmektir (Yücel, 1962: 250-54).

1956 yılında ilk baskısı yapılan *İyi Vatandaş İyi İnsan* bir ahlak kitabı olduğu kadar, 1938-46 hümanist kültür ve eğitim atılımının, dinin çok partili hayata geçiş sonrası kamusal alanda yeni yerini veri alan bir savunması olarak değerlendirilebilir. Girişte Türkiye'de demokrasiye geçilmesiyle ve inkılâpları korumak üzere alınmış sıkı tedbirlerin gevşetilmesiyle birlikte manevi değerler ve dinî duyguların rahatça gelişme fırsatı bulduğunu, fakat "eski zihniyette ve cahil bir takım politika düşkünleri[nin] bu samimi duygudan, bu içten doğma maneviyat ihtiyacından, iyi olmayan maksatlarla istifadeye kalktı[klarını]" belirtir. Bu gelişme karşısında dini iyi anlamak gerekir. İnsanlığın ne biri ne diğerinden vazgeçebileceği maddi ve manevi kuvvetler arasındaki dengeyi bulmak, insan zekâsının en can alıcı meselesi ve görevi haline gelmiştir (Yücel, 1962: 6).

Yücel'in kitapta iyilik prensiplerini anlattığı iyi insan örnekleri Buddha, Konfiçiüs, Sokrates, Hz. Musa, Hz. İsâ ve Hz. Muhammet'tir. Kitapta İslamiyete, ayet ve hadislere birçok atıf vardır. Ona göre, hareketinden Allah'a karşı sorumlu olma, ondan hiçbir şey gizleyememe, bu yüzden utanma ve çekinme -yani manevi yaptırım gücü- İslam'ı ahlak için en büyük yol göstericilerden bir olma durumuna getirir. Ancak dinin dünyevi işlere ilişkin koyduğu kuralların amacının insanı iyiliğe götürmek olduğunu vurgulayarak dinin temelinin ahlak olduğunu ispatlamak ister. İslam'ın şartları temel bir ön şarta bağlıdır: temiz kalp ve samimiyet. İnsanî değerlerin başı insana değer vermektir. İslam dini de insanı temiz bir varlık olarak kabul eder. İnsanlar birbirine şüphe ve kaygıyla değil, güven ve aklama eğilimiyle yaklaşmalıdır. İslam'ın bu yüksek görüşünü içine sindirmeyen iyi bir Müslüman ve iyi bir insan olamaz. İbadetler imtiyaz değil vazifedir. İyi insan olmaksızın bunları yapmanın dini bir kıymeti yoktur. Müslümanların son asırlarda zaafa düşmeleri şekli kuralları esas kuralların önüne koymalarındandır (Yücel, 1962: 90, 102, 109, 252-53).

Müslümanlığın ahlakîliği yanında akılcılığına da dikkat çeker. Buna göre İslamiyet büyük ve sınırsız iradeyi Allah'ta, sınırlı fakat sorumlu olacak kadar özgürlüğü kulda ve bireyde kabul eder. "İslâm dini, hayır ve şerri farkeden vicdana, hakikatle hatayı ayıran akla büyük kıymet vermiştir." Fakat vicdan ve akıl her zaman yeterli olmaz. İnsanlık için sınırsız bir anlama yoktur ve vicdan şaşmaz bir yeti

değildir. Müslümanlık bunların aciz kalacağı anlar düşünülerek İslami esaslara teslim olmayı ve itaat etmeyi ister (Yücel, 1962: 101, 108).

Yücel ahlâkın bireyin ruhunda doğduğunu, dinler ve diğer insanî değerlerin bilinip duyulmasıyla geliştiğini söyleyerek ahlakın dinden önce geldiğini ifade etmektedir (Yücel, 1962: 251). İnsanlık sevgisi, akılcılık, tolerans gibi değerleri öne çıkarmaktadır. Ancak, ondan kaynaklandığı söylenmese de ahlakı dinin koruyucu şemsiyesinin altına sokarak ahlak ve din arasında kurduğu ilişki, açıkça Erken Cumhuriyet dönemi hümanizminden bir kopuştur. Daha sonra göreceğimiz gibi, 1940'larda siyasi platformda yürüttüğü Aydınlanma mücadelesi boyunca zaman zaman geleneksel ahlaka atıf yapmışsa da bununla dinî değil millî bir çerçeveyi kast etmiş olan Yücel'in incelediğimiz kitabı, demokrasiye geçişle birlikte dinin, elçektirildiği kamusal alana hızlı dönüşünün etkisini yansıtmaktadır. Bu aynı zamanda, geçmişe dönük olarak da, Aydınlanma ve milli kültürcülüğün bir arada yaşaması arayışını ifade eden pozitivizmin kapitalist bir toplumda sekülarizmin sürdürülebilirliğine yetip yetmeyeceği ve bununla bağlantılı olarak Bergsoncu spiritüalizmin nasıl bu denli etkili olduğu sorularını gündeme getirmektedir.

4.3.4. Seküler Ahlakın Cumhuriyetçi-Muhafazakâr Eleştirisi

Mardin'e göre Cumhuriyet seçkinlerinin Fransız Üçüncü Cumhuriyeti'nden model aldığı kültür ideali "kuruluşunu insanlık düşüncesine borçlu olan bir ahlâkî evren, dinle devlet arasındaki bağları koparma kararlılığı, sıradan halk değil entelektüeller tarafından belirlenen bir toplum görüşü, 'düzen' ve 'ilerleme'nin kaçınılmazlığına inanç" olarak ifade edilebilirdi. Bergson, Poincaré, Bachelard gibi bu kalıba uymayan bazı Fransız entelektüelleri de 1930 ve 1940'larda ilgi uyandırdıysa da bu ilgi yüzeysel kalmıştı (Mardin, 1998: 215). Üçüncü Cumhuriyet'in önemli bir kısmına damga vuran pozitivist-solidarist anlayışın Türkiye'yi çok etkilediği açıktır; politikada Radikal Parti ve Leon Bourgeois, sosyolojide Durkheim, tarihte C. Seignobos, hukukta L. Duguit gibi isimler yol gösterici olmuştur. Öte yandan 1930'larda solidarizmin toplum mühendisliği konusunda gözünü Avrupa'nın sorunları karşısında yetersiz kaldığı düşünülen Durkheim sosyolojisininden antropoloji ve prehistoryaya çevirmesi (Toprak, Z.,

2012: 185-87) ve Kıta Avrupa'sında muhafazakârların kapitalist sisteme entegrasyonunu takiben idealist felsefenin yükselişi Türkiye'de de yüzeysel sayılamayacak bir karşılık bulmuştur. Durkheim ve onu temsilen Ziya Gökalp sosyolojisine yönelik eleştirilere, örneğin Gökalp'in öğrencisi Mehmet İzzet'in henüz 1920'lerin sonlarında spiritüalist filozof Boutroux'dan etkilenmeye başladığına değinmiştik. Sosyolog Nurettin Şazi Kösemihal'in 1940'ların başında kaleme aldığı *Durkheim Sosyolojisi* bu açıdan önemli bir yön değişimini işaret eder. Kapsamlı bir Durkheim eleştirisi olan bu çalışma kolektif bilinç yerine bireyci eylem kuramlarının öne çıktığı yeni sosyolojiye geçişin ifadesidir (Ergur, 2009: 937).

Felsefe ve edebiyatta spiritüalizmin etkinliği de 1920'lerin başından itibaren ihmal edilemez düzeydeydi. Bergson'un, Hasan Âli Yücel'in 1954'te liselerde okutulması kabul edilen *Felsefe Dersleri* kitabının kapağını tek başına süslemesi ve kitapta kendisinden büyük övgüyle bahsedilmesi (Yücel, 1954: 121), Mustafa Şekip Tunç ve İsmail Hakkı Baltacıoğlu gibi Bergsoncu felsefeden etkilenmiş isimlerin çalışmalarının yarattığı birikimden bağımsız düşünülemez. Sosyolojiden felsefeye, determinizmden iradeciliğe, akıldan sezgiye doğru bu kayışta, Türk *rallié*leri denebilecek Cumhuriyetçi muhafazakârların çekirdeğini oluşturan Bergsoncu grup merkezi bir rol üstlenmiştir.[49]

Mütareke yıllarında "bireyin yaratıcı hamlesi" ve "Anadoluculuk" fikirlerini besleyen, Batı felsefesi ile halk sufiliğini birleştiren Bergson metafiziği büyük ilgi çekmiş, Yahya Kemal ve Yakup Kadri de bu hareketin edebi alanını oluşturmuşlardı.[50] Gerçi Kafadar'a göre bu grup cumhuriyetle birlikte dağılmış, örneğin İsmail Hakkı pedagojik sosyolojizme, Mehmet Emin pragmatizme kaymış, bir tek Şekip Tunç Bergsonculuğu sürdürmüştür (Kafadar, 2000: 198; Ülken, 2005: 375-76). Ancak gerek bu isimler gerekse başkaları, birbirleriyle farklılıklarına karşın, özellikle 1930'ların siyasi polemikleri (örneğin Kadro dergisiyle yapılan polemikler) ve tasfiyeleri (örneğin Darülfünun rektörlüğü yapmış olan İsmail Hakkı'nın 1933

---

[49] Bkz. İrem (2002) ve İrem (2004).

[50] Ahmet Hamdi Tanpınar bu dönemi ve grubu şöyle anlatmıştır: "İstiklal Savaşı, İstanbul'da yaşayanların hayatını bir iç harbi haline getirmişti. Bu içâlem mücadelesini, Ziya Gökalp'in aramızda peydahlanması ve Edebiyat Fakültesi'nin, bilhassa Birinci Dünya Harbi içinde tam kadro halinde teşekkülüyle hızlanan felsefî tecessüsü [anlama merakını] daha keskinleştiriyordu. Başta Durkheimcı feylosof olmak üzere birkaç cezbeli hoca, Mustafa Şekip, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Mehmet Emin Erişirgil, … Rıza Tevfik durmadan bu tecessüsü besliyorlardı… Sonra… Dergâh'ta Şekip'in [Mustafa Şekip Tunç] çalışmaları ile Durkheim, Bergson'un karşısında geriledi… Yahya Kemâl bir gün Şekip Bey'e 'Şekip biz hepimiz artık Bergsoncuyuz' demişti." (Kafadar, 2000: 198)

üniversite reformuyla kadro dışı kalması) sırasında Kemalist gruptan ayrı bir "cumhuriyetçi muhafazakâr" kimlik geliştirmeye başlamışlardır. Cumhuriyeti rejim olarak destekleyen ancak kültür politikalarına katılmayan Y. K. Beyatlı, F. Köprülü gibi aydınlar da bu gruba dâhil edilebilir. Cumhuriyetçi muhafazakârlar, dini, toplumu pekiştiren ve ona ahlaki bir temel veren bir sosyal unsur olarak önemsiyorlardı. Pozitivist-hümanistleri toplumsal çözülmeyle sonuçlanabilecek bir ahlaki bozukluğun sorumlusu olarak görüyor, buna karşı modern, *seküler* bir "ahlaki düzen" öneriyorlardı. Bu kültürcü çözüm, modern vatandaşlık ahlakı ile dinsel metafiziğin bir kombinasyonunu içeriyordu; kastedilen kurumsal din değil, bireylerin öznel dindarlık deneyimleri idi (İrem, 2002: 99-100; Mardin, 1998: 31).

Önde gelen cumhuriyetçi muhafazakârlardan Peyami Safa "tabiatı fethetmek ve Allah'ı öldürüp yerine geçmek gayretindeki" Yeniçağ insanının teknik olarak zafer kazandığını ancak manevi olarak bozguna uğradığını söylemektedir. Zira kendisini daha üstün bir gaye ve daha yüksek bir değerler dünyası için basit araç olarak görmeyip kendisini amaç haline getiren insanın büyük bir buhrana düşmesi kaçınılmazdır. Bu buhran Batı düşüncesinde önemli altüst oluşlar yaratmış; pozitivizm iflas ederken yerini "ihtimallere karşı saygısını ilmî taassuba feda etmeyen" yeni bir bilim ve felsefe anlayışı almıştır. Bilimin ve aklın hegemonyasına karşı Batı'da Kant'la başlayan, Renouvier ve çeşitli kollardan 20. yüzyılda Bergson'a ve bugünkü diğer sanat ve felsefe akımlarına kadar uzanan ayaklanma neticesinde Batı düşüncesini artık pozitivizm ve Marksizm temsil etmemektedir. Bu gelişmenin Türkiye'de incelenmediğini söyleyen Safa "Batılılaşmak adına ölü bir Batı'ya göre mi yoksa bugünkü Batı'ya göre mi Türk devrimi kalıplandırılacaktır?" sorusunu sormuş ve "Doğu ve Batı'nın madde ve manasından bir sentez vücuda getirme" davasında hangi Batı'ya yönelmek gerektiği konusunda fikirler öne sürülmüştür (Kaygı, 1992: 224-25; Tunaya, 2004: 139).

Türkiye'de "devrimbazlar" dediği kimilerinin bu diğer Batı'yı görmezden gelip eski Batı'yı "maymunca" taklide yöneldiklerini söyler. Örneğin ona göre laiklik Batı medeniyetinin şartı ve esası değildir; aksine, dinî ve manevi değerler Batı medeniyetini yaratan ve yaşatan başlıca unsurlardandır. Başta İngiltere olmak üzere birçok ileri Batı ülkesi laik değildir, buralarda kiliseler dolup taşmakta, dinî

kuruluşlar ve siyasi partiler yoğun şekilde çalışmaktadır. Türkiye'de ise manevi ve ahlakî seviye hızla düşmektedir (Kaygı, 1992: 226-28).

Safa "ahlâk sahibi olmak için dindar olmak şart değildir" hükmünün dünyada kabul edilmiş bir gerçek olmadığını, bilim ve fikir adamları arasında halen tartışılan bir konu olduğunu söylemektedir. Kestirme hükümler vermekten sakınılması gerektiğini söylemekle birlikte, dünyadaki ahlâk buhranının teknik ilerleme ile manevi gerileme arasındaki ters ilişkiye sımsıkı bağlı olduğunu belirtir (Safa, 1999: 31).

> *"Vicdanlı ve mesuliyet duygusuna sahip dinsizler varsa, bunlar ancak yüksek bir kültür sahibi ve mazbut bir aile terbiyesi almış seçkin insanlar arasında bulunabilir. Böyle bir yetişme imkânlarından mahrum kalmış bilgisiz halk veya henüz tam idrak çağına varmamış genç çocuklar için en tesirli ahlâk müeyyidesi, Allah korkusudur. Bunun için, başta Amerika, birçok laik (evet laik) memleketlerde, Cumhurbaşkanı İncil üzerine yemin eder. Mahkemelerde İncil'e el basmayanların şahitliği makbul değildir ve okullarda din öğretimi mecburidir."* (Safa, 1999: 32)

Öte yandan bir başka yazısında Safa seçkin-halk, yetişkin-çocuk ayrımlarından vazgeçmekte ve dinsiz bir ahlâk olamayacağına kesin bir dille hükmetmektedir:

> *"Ahlâk problemi insan kadar eskidir. Felsefe konusu olmadan evvel dinlerin emir ve nehilerinde kanunlaşmıştır. Öyle ki, menşeinden bugünkü tekâmül safhalarına kadar, ahlâksız bir din ve dinsiz bir ahlâk yoktur. Psikanaliz gösteriyor ki, dinsiz ve ahlâklı bir adamın ruh köklerinde atalardan kalma veya çevreden, çocukluk terbiyesinden aldığı dini tesirler yaşamaktadır. Allah korkusu, beşeri planları aşan yüce bir adalet korkusu şuur-altında saklıdır."* (Safa, 1999: 38)

Safa ahlâkın bozulmasında dini imanın gevşemesi kadar milli idealin zayıflamasını da etkili görmektedir. Ona göre milli ideal de sosyal dayanışmayı perçinler ve bencilliği, nemelazımcılığı yalnız kendi nefsi ve yakınları için yaşama arzusunu önler (Safa, 1999: 38-39).

Muhafazakârların ahlakî bozulma tespiti ve ahlakî çözüm önerileri bilimi ve Batı medeniyetini red anlamına gelmemektedir. Onlara göre bilim olguları, din değerleri bildiren iki ayrı hakikat sahasıdır. Nitekim Safa, Batı medeniyetini toptan benimseme ve toptan ret seçenekleri dışında üçüncü bir yola, Doğu-Batı sentezine işaret etmiştir. Bir "mistik hamle" ile gerçekleştirilebilecek olan bu sentez, Ortaçağ skolastiğine dönüş değil, "Rönesans'tan beri kazanılan tabiat bilgilerinin bugün

gösterdiği istikamette insan ruhiyle ilâhî perspektif arasında yeni temas noktaları bulmaktır" (Kaygı, 1992: 225, 231-32).

Bu çaba; bilim ile din uzlaştırılırken ahlak ile dinin de özdeşleştirilmesi biçiminde gerçekleşmiştir. Söz konusu çabanın içeriğine ve nasıl devleti de etkiler hale geldiğine en önemli örneklerden biri Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 1948'de yayımlanan *Son Asrın İlim ve Fen Adamlarına Göre İlim-Ahlak-İman* kitabıdır. Ağırlıklı olarak ABD'li bilim adamlarının makalelerinden[51] oluşan kitapta bilimin Tanrı ve din fikrini yanlışlamadığı hatta kuvvetlendirdiği ifade edilmektedir. Diğer yandan ise, ahlak ve din çoğunlukla bir ve aynı şeymiş gibi beraber kullanılmaktadır. Ayrı olgular olarak ele alanlar ise, ahlakı değer hükümlerine akıl yoluyla varmak olarak tanımakta ancak, ya değerleri hayata geçirecek iradenin münhasıran imanla tanımlanabileceğini, ya da bu iradenin iman olmadan çok güçsüz ve kuru kalacağını iddia etmektedirler. Üstelik, aşağıda iki örneğini verdiğimiz bu savların yer aldığı makalelerin birinde derleyene ait "İslâmda dinden ayrı bir ahlâk yoktur. Ahlâk dinde mündemiçtir [içkindir]" dipnotu (Balaban, 1948: 132) dikkat çekmektedir.

> *"Gerekli olan şey, böyle bir sevgi dünyası yaratacak ahlâkî karakterdir. Buna siz ister ilmî ahlâk ister lâyık ahlak deyiniz, ismin ehemmiyeti yoktur. Yalnız ilmî ahlâk, lâyık ahlak hudutludur. Hayatın güçlükleri karşısında eğer bir insan, bu hudutların da ötesine aşarak namütenahî [sonsuz] mefhumdaki ahlâka sarılmak istiyorsa, 'buna ihtiyaç yoktur' demeğe salâhiyetimiz yoktur. ... Şunu da ilâve edelim: Diyelim ki sosyete karakterli adam yaratıcısıdır. Fakat bu değere inanmak iradesi ... bir inan duygusudur. İçtimaî mekanizm zaruretinden değildir."* (Balaban, 1948: 192-93)

> *"Emil Butro şöyle diyor: 'Din mükemmeliyet ise ahlâk ta üniversalitedir. Tanrı buyruğu şudur: Tanrı gibi mükemmel olunuz. Kant'ın formülü de şu: O suretle hareket et ki prensibin umumî kanun olabilsin.'*
> *Ahlâk, beşerin hal ve hareketine umumilik damgasını vuran akıl kanununa dayandığı halde; din insanı ruh hayatının derin kaynağına davet eder....*
> *Ahlâk, başlı başına kalınca, yalnız kendisini iradeye empoze eden akıl kanununa müstenit kalır [dayanır]. Fakat dinin daha derin kökleri*

[51] Kitaptaki makalelerin başlıkları içerik hakkında fikir vermektedir: "Tecrübi Pisikoloji Işığı Altında İman Duygusu", "Psikoloji Işığı Altında Din Dahileri", "Biyolojist Gözüyle Din", "Psikoloji ve Tanrıcılık", "Fizik Işığı Altında Ölüm Ötesi", "Yüksek Matematik Işığı Altında – Kâinat: Muazzam Bir Fikir", "İlimle Dinin Kavuşak Noktası", "İlimlerin İlerlemesi Karşısında Tanrı Fikri", "İş Felsefesi", "Çağdaş Avrupa'da Ahlâk ve Din Felsefesi Akımları", "Dinî Terbiye İnsanı Köle Yapar mı?", "Dini Terbiye İnsanı Köle mi Yapar Hür mü?", "Karakter Terbiyesini Sağlıyacak Bir Din Telakkisi", "Bir İlim Adamını Allahın Varlığına İnandıran Yedi Sebep".

vardır: Mükemmel bir yaratıcıyı ve insanın bununla birleşmesini müstelzimdir [gerektirir]….
Ahlâk, kendi fazileti ile mağrur insana, kendisinin bambaşka ve hakim olduğu hissini verebilir. Din ise, insan kuvvetini Tanrıdan bildiğinden, insanı tabiat ile ahenkli bir hayata kor. ...
Ahlâk kanuna hürmeti emreder. Sevgiyi değil. ... Onun insanlar arasındaki münasebeti, adalet münasebetidir. ... Fakat din insanları sevgiye davet eder. ...
Bunlar birbirinden ancak bazı tecritlerle ve zahirî [görünüşte] ayrılırlar. Hakikatte birbirlerine hulûl ve nüfuz etmektedirler. Ahlâkî hayat, insanı dinî hayata sevkeder. ... Dinî hayat da ahlâkî hayatı müstelzimdir." (Balaban, 1948: 130-32)

4.4. LAİK OKUL VE LAİK AHLAKIN SINIRLARI

Kazamias'a göre tüm Osmanlı-Türk modernleşme hareketi, yeni değerler, yeni ideolojiler, yeni insanlar ya da yeni Türklerin nasıl yaratılacağına dair bir eğitim deneyiydi (Kazamias, 1966: 19). Bu çerçevede, önceki bölümde ele aldığımız ahlaka ilişkin farklı yaklaşımları aynı zamanda ahlak eğitimine ilişkin söylemler olarak okumak mümkündür. Keza ahlak eğitimi, Kemalist projenin "yeni insana" ve "yeni ahlaka" ilişkin fikir ve beklentilerinin sürekli olarak sınandığı bir alan olmuştur. Gerek bu sınama sürecinde gerekse birbirleriyle etkileşimleri içinde dönüşen bu fikirleri milli kimlik, iş ahlakı, hür ve akılcı düşünce kavramları etrafında özetlemek mümkündür.

Mustafa Kemal'in Ağustos ve Eylül 1924'te dile getirdiği, ahlak ve ahlak eğitimine ilişkin şu sözleri yeni seküler ahlakın özellikle millet ve yurttaş inşasıyla bağlantılı olarak ele alındığını ortaya koymaktadır:

"Efendiler; yeryüzünde üç yüz milyonu aşan İslam vardır. Bunlar ana, baba, hoca terbiyesiyle, terbiye ve ahlak almaktadırlar. Fakat ne yazık, hakiki olay şudur ki, bütün bu milyonlarca insan kitleleri şunun ya da bunun esareti ve aşağılanma zincirleri altındadır. Aldıkları manevi terbiye ve ahlak, onlara bu esaret zincirlerini kırabilecek insani meziyeti vermemiştir, veremiyor. Çünkü terbiyelerinin hedefi millî değildir." (Atatürk, 1999: 88)

"Millî ahlâkımız, medeni esaslarla ve hür fikirlerle tenmiye [yetiştirme] ve takviye olunmalıdır. Bu çok mühimdir; özellikle dikkat nazarınızı çekerim. Tehdit esasına dayanan ahlâk, bir fazilet olmadıktan başka güvene de şayan değildir." (Atatürk, 1999: 86)

Bu milli ahlak eğitimi Erken Cumhuriyet döneminde büyük ölçüde yurttaşlık bilgisi derslerinde vücut bulmuş ve ahlakın bu konusuyla sınırlı tutulmuştur. Bir yandan, din derslerinin kaldırılmasıyla birlikte ahlaka ilişkin dinsel referanslar okul programından çıkmış, öte yandan, ilköğretim müfredatına Fransa'daki gibi bir genel laik ahlak dersi de konmamıştır. Zamanla bu yapıya itirazlar öne sürülmeye başladığı, ahlak eğitiminin bir politik tartışma konusu haline geldiği, özellikle iktidar bloğunun radikal ve muhafazakâr kanatlarının mücadele içine girdiği 1940'larda ahlak eğitiminin çerçevesine ilişkin tartışmaların şiddetlendiği görülür. Bu bölümde ahlak eğitimine ilişkin müfredat yapısı, yurttaşlık bilgisi derslerinin amaç ve niteliği ve ahlak eğitimini şekillendirmeye dönük mücadeleler ele alınacaktır.

4.4.1. Erken Cumhuriyet Döneminde Ahlak, Vatandaşlık ve Din Derslerinin Müfredattaki Yeri

Osmanlı devletinde modernleşmeyle birlikte ortaya çıkan toplumsal sorunların ahlakî teşhis ve tedavisi II. Abdülhamit dönemine kadar geri gitmektedir. Abdülhamit'in toplumsal bağları ve meşruiyetini Müslümanlık temelinde konsolide etme politikasına paralel olarak bu dönemde "seküler" okulların mimarisinden müfredatına, eğitim takviminden sosyal ilişkilerine kadar her alanda İslam etkileri göze çarpar. İlk kez idadi müfredatına ulema tarafından okutulan ayrı bir Ahlak dersi konmuş, öğrencilerin ibadet edip etmediği, okul dışı zamanlarda "ahlak dışı" yerlere gidip gitmediği de sıkı biçimde kontrol edilmiştir. Fortna'ya göre Abdülhamit dönemi seküler okulları Fransız seküler okullarından ziyade Fransız Katolik okullarının Cumhuriyetçi ve Protestan meydan okumaya karşı savunmacı girişimlerine daha çok benzer (Fortna, 2000: 13-16, 34, 135-39).

II. Meşrutiyet dönemine gelindiğinde eğitim üzerine yapılan tartışmalarda gerek mektepler gerekse medreselerdeki eğitimin gençlere ortak bir ruh ve bir ülkü vermekten uzak olduğu vurgulanmış, ülküde ve amaçta birliğin nasıl sağlanacağı tartışılmıştır (Şengül, 2009: 644). 1913'te hazırlanan "Tedrisat-ı İptidaiye Kanunu Muvakkatı"nın 23. maddesinde ilkokullarda okutulacak dersler arasında Malumatı Medeniye ve Ahlâkiye dersi de sayılmıştır (Aslan, 2011: 723). Ders kitaplarında İslami vurgular korunmakla birlikte, kimi iyi davranışların dini hükümlerle değil

pozitif bilimlerin doğrularıyla gerekçelendirildiği görülür. Örneğin Abdülhamit dönemi ahlak kitaplarında temizliğin önemi anlatılırken öncelikle peygamberin emri gereği temiz olmak gerektiği ifade edilirken II. Meşrutiyet dönemi kitaplarında tıbbi gerekçeler öne çıkmıştır (Doğan, 1994: 116-19). Diğer taraftan, Darülmuallimin müdürü Sâtı Bey kendi çabalarıyla bu kurumda bazı yenilikler yaparken ahlak öğretimi konusunda da adımlar atmıştır. Eğitimi, dünyevi mutluluğu da amaç edinen bir yöne çekmeye çalışmış, dinsel ahlakın yanında insan vicdanı fikri de programda yer bulmuştur (Sakaoğlu, 2003: 133).

Cumhuriyetin kuruluşu ahlak eğitiminin sekülerleşmesi açısından bir dönüm noktasıdır. Okulun her çeşit "zühdîlikten [sofuluk], sırrîlikten [mistisizm], tasavvuf ve tasallüften [gösteriş], korkudan" uzaklaşması istenmiş (Baltacıoğlu'ndan aktaran Tunaya, 2004: 133), din derslerinin kaldırılmasıyla laik okul projesi hayata geçirilmiştir. 1927'den itibaren din derslerine katılım velilerin onayına bağlanmış, şehir ilkokullarında 1930'da, köy ilkokullarında 1933'te tamamen kaldırılmıştır (Mertcan, 2012: 107).

Ahlak dersleri 1924'te İkinci Heyet-i İlmiye tarafından hazırlanan ilkokul programında Müsahabat-ı Ahlakiyye ve Malumat-ı Vataniyye adıyla yer almıştır. İlkokulun tüm sınıflarında yer alan bu ders sınıf öğretmenleri tarafından okutulmuştur. 2 yıl yürürlükte kalan bu programdan anlaşıldığı kadarıyla Müsahabat-ı Ahlakiyye ve Malumat-ı Vataniyye dersi için Jules Ferry döneminde Fransa'da ilkokul müfredatına konulan "Ahlak ve Vatandaşlık Eğitimi" dersinden esinlenilmiştir. 1926'da hazırlanan yeni programda ise bu dersin yerini Yurt Bilgisi dersi almıştır. Bundan sonra ahlak yaklaşık 50 yıl ayrı bir ders olarak okutulmayıp 1974-75 öğretim yılından itibaren ayrı bir ders olarak müfredata yeniden dâhil edilmiştir, ancak bu dönem kısa sürmüş, 1982-83 öğretim yılından itibaren zorunlu "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi" dersi kapsamında din dersiyle birleştirilmiştir. Ayrı bir ders olarak okutulmadığı dönemde ahlakın kimi konularına yurt bilgisi, sosyoloji ve felsefe müfredatında yer verilmiştir (Öztürk, 2010: 49; Üstel, 2005: 129-31).

1924 tarihli İlk Mektepler Müfredat Programında Musahabat-ı Ahlakiye ve Malumat-ı Vataniyye derslerinin amacı "gençlere Türkiye Cumhuriyeti'nin bir vatandaşı olmak sıfatıyla malik oldukları hak ve vazifeleri tanıtmak, bütün hareketlerinde hâkim olması lazım gelen ahlâk esaslarını telkin etmek, velhasıl milli

ve insani vazifelerini takdir ve ifa edebilecek bir hale getirmek" olarak belirtilmiştir. Programda en fazla üzerinde durulan ders olup, beş yıl boyunca haftada 1 saat okutulması planlanan bu ders 1-3. sınıflarda Musahabat-ı Ahlakiye, 4-5. sınıflarda ise Malumat-ı Vataniyye konularına ayrılmıştır. Musahabat-ı Ahlakiyye dersleri yöntem olarak "ahlâki esasları çocukların vücudunda canlı bir surette, yaşatacak samimi musahabeler [sohbetler] şeklinde verilecektir. Muallim bu musahabeler esnasında yüksek ahlak ve fazilet numunelerini gösterecek, büyük milli kahramanların hayat ve faaliyet ve sergüzeştlerini cazib hikayeler şeklinde anlatacaktır." Bu canlı ve samimi yöntemin, kuru ve cansız ahlak kurallarının anlatılmasından daha büyük bir etki yapacağı beklenmektedir. Bu yaş çocuklarına soyut ahlak ilkelerini öğretmekten ziyade onlara, temizlik, düzen, nezaket, doğruluk, dayanışma ve yardımlaşma, güzeli ve iyiyi sevmek gibi ahlaki ve sosyal alışkanlıklar kazandırmak gerekir. Bunun için onlara ilk sınıftan itibaren okulla ilgili (kütüphane, müze, bahçe vs. işleri) ufak görevler verilmeli, bireysel ve kolektif sorumluluk ve yardımlaşmayı öğrenmeleri sağlanmalıdır. Çocuğun çevresinde olup biten güncel olaylardan yola çıkılarak, iyi ve kötü üzerine canlı sohbetler yürütülmelidir. Tüm bunları yaparken çocuğun toplumsal hayata hazırlanacağı, yurt sorunlarına ve cumhuriyet fikrine ilgisinin artacağı, düşüncelerini özgürce ifade etme ve haklarını savunma bilincinin gelişeceği beklenmektedir (Aslan, 2011: 724, 728).

"Malumatı Vataniyye" eğitimine geçilen 4. sınıfta "Ferd ve Cemiyet" başlığı altında çocukların kendilerine, ailelerine, topluma ve insanlığa karşı hak ve ödevleri konu edinilmektedir. Fransa'daki benzerinden farklı olarak Tanrıya atıf olmadığı dikkat çekmektedir. Gerçi din dersleri müfredatta varlığını sürdürmektedir ancak dinden bağımsız bir ahlak fikri de sunulmaktadır. 4. sınıfta ayrıca belediyelerin görevleri işlenerek yurttaşlık bilgisine giriş yapılmaktadır. 5. sınıf programında ise yurttaşlık bilgisinin derinleştirilmesi hedeflenmiştir. Konu başlıklarından anlaşıldığı üzere, vatan, millet, devlet, hükümet kavramlarının tanımından başlanarak detaylı bilgi verilecek; çeşitli hükümet şekilleri tanıtılarak cumhuriyetin niçin en iyi hükümet şekli olduğu anlatılacak; Kurtuluş Savaşı, TBMM ve cumhuriyetin tarihçesi sunulacak; anayasa, temel hak ve özgürlükler, çeşitli devlet organlarının ve kurumlarının görev ve yetkileri, devletin iktisadi ve sosyal görevleri, vatandaşın devlete karşı görevleri, kamu idari teşkilatı tanıtılacaktır (Aslan, 2011: 729).

1924 tarihli İlk Mektepler Müfredat Programını incelemiş olan Erdal Aslan, ya dil sorunu ya da 2 yıl gibi kısa bir süre sonra çıkan 1926 Programının gölgesinde kalması nedeniyle 1924 programında yer verilen ahlak dersiyle ilgili incelemelerin çok sınırlı kaldığını, sonraki programlar hakkında yapılan değerlendirmelerin bu programa genellendiğini tespit etmiştir (Aslan, 2011: 730). 2 yıllık süreçte bu programın ne şekilde uygulandığına ilişkin çalışmalar laik ahlak eğitiminin gelişimi ve sınırları konusundaki bilgilerimizi ve değerlendirmelerimizi zenginleştirecektir.

1926 tarihli İlkmektep Müfredat Programı'na göre Yurt Bilgisi dersleri ilkokul 4. ve 5. sınıfların ikinci devrelerinde haftada ikişer saat okutulmaktadır. İlkokul programlarına ilişkin sonraki büyük düzenleme 1936'de yapılacaktır (Üstel, 2005: 131, 137). Bu iki programda Yurt Bilgisi dersinin hedeflerinin ortaya konuluşundaki açık farklılıklar, dersin bireysel ve toplumsal ahlak eğitimine giderek daha az yer veren ve devletin milliyetçi ve otoriter niteliklerini daha fazla yansıtan bir nitelik kazandığına işaret etmektedir. 1926 programı çocuğa çevresindeki hadiselerin toplumsal anlamını idrak ettirmek; devlet, milliyet ve aile dayanışması uyarınca bir ahlakiyet hissi yaratmak; toplumda oynayacağı rol, demokratik bir devlette vatandaşın hak ve vazifeleri, devlet ve hükümet teşkilatı hakkında bilgilendirmek; "en geniş mana ile" yurdunu ve milletini sevdirmek; ve Türk girişimciliği hakkında inanç ve güven vermek hedeflerine sahiptir. Oysa 1936 programı öncekinde girişimcilikle ilgili madde dışında adı geçmeyen Türklük kavramını; ululuk, kudret, saygı, askerlik, kanun, itaat, milletin çıkarı, sadakat, hizmet gibi kavramlarla birlikte defalarca kullanmakta, ahlak kelimesini ise içermemektedir (aktaran Üstel, 2005: 331-32, 338).

4.4.2. *Vatandaş İçin Medeni Bilgiler*: Solidarist-Milli Ahlak

Şerif Mardin'e göre "Kemalizmin, ne sosyal adaletin nasıl gerçekleştirileceğine ilişkin kapsamlı bir açıklaması vardı, ne de topluma, sosyal ilkelerini itibarlı bir ideolojiden çıkaran daha genel bir ahlakî dayanak sağlıyordu." İslam'ın toplum hakkında zengin bir semboller ve düşünme kalıpları hazinesine sahip olması onun gücünün objektif temelini oluştururken, Kemalizm ise "akla olduğu kadar kalbe de hitap eden bir sosyal *ethos* (değerler bütünü)" getirmede

başarısız olmuştur. Özellikle eğitim reformlarının kırsal kesimdeki kitlelere ulaşmasında yaşanan sorunlar köylülüğün sosyal gerçeklik algısında bir boşluk yaratmış ve bu durum zamanla rejimin meşruiyet açısından kritik bir nitelik kazanmıştır (Mardin, 1998: 141-42).

Mardin'in eğitim reformlarına yaptığı atıftan da anlaşıldığı gibi, bir sosyal *ethos* kurma çabalarının yeri ve aracı okul olmuş ve sınırlı da olsa bir değer sosyalizasyonu ortaya çıkmıştır. Müfredat programlarından çıkıp uygulamaya baktığımızda, Üstel'in yerinde tespitiyle, ders kitaplarında "medenilik" ve "yurtseverlik" eksenlerinde bir yurttaş profili inşa edildiği görülmektedir. Bu medeni ve yurtsever davranışların arka planında cumhuriyetçi ve laik bir ahlak anlayışı yatmaktadır (Üstel, 2005: 175). Ancak bu arkaplan, özellikle ilkokul düzeyinde belirsiz kalmıştır. Sorumluluk, itidal, görev bilinci, hoşgörü, hürriyet, itaat, çalışkanlık gibi değerlere rastlanırken bunların gerekçelendirilişi yüzeyseldir. Örneğin 1927-28 tarihinde basılan Muallim Abdülbaki'nin ilkokul Yurt Bilgisi kitabında basit bir dille aile, millet, devlet, vatan, bağımsızlık, cumhuriyet gibi kavramların tanıtılması; İnkılâp tarihinin anlatılması; hükümetin görevleri ve işleyişi, diğer idari yapılar, vergi ve askerlik görevleri, hükümete yardımcı dernekler hakkında bilgi verilmesi; çalışmanın önemi ve işsizlerin topluma zararları; sanayi-ticaret faaliyetleri ve birikimin önemi; *çalışma kabiliyetini azaltacak* hastalıklardan ve kötü alışanlıklardan korunma; kültürel faaliyetlerin ve sporun yararları konuları yer almaktadır. Medenilik büyük ölçüde adab-ı muaşeretle özdeş görünmektedir. Üst baş temizliği, misafiri entari ile karşılamama, boyun bağını bağlamadan sokağa çıkmama, saçları taralı tırnakları temiz olma, sokakları temiz tutma, yerlere tükürmeme, kadınlara saygı gösterme, büyüklerine itaat etme, sıra bekleme, hanımlara-büyüklere yer verme, davetsiz bir yere gitmeme, batıl şeylere inanmama, çocuktan istenen davranışlardır (Muallim Abdülbaki, 2007).

İlk kez 1932'de basılan, ortaokullar için *Vatandaş İçin Medeni Bilgiler* kitabı ise yeni rejimin değer sosyalizasyonu çabasının en önemli araçlarından biridir. Değerlerin akılcı gerekçelendirilişi seküler bir ahlak anlayışının gelişimi açısından kitabı özel bir yere yerleştirmektedir. Üstel'in (2005: 215-21) "resmi vatandaşlığın kült metni" olarak adlandırdığı bu kitap Atatürk'ün isteği üzerine manevi kızı Afet [İnan] tarafından hazırlanmış, ancak İnan'ın sonradan Atatürk'ün el yazısıyla yazılan

bölümü[52] yayımlamasıyla ortaya koyduğu üzere, ilk 112 sayfalık kısmı Atatürk tarafından yazılmıştır. İki ciltten oluşan kitabın 2. cildi CHP Genel Sekreteri Recep Peker tarafından hazırlanmış olup devlet organlarının görev ve işleyişi anlatılmaktadır. Konumuz açısından, Atatürk-Afet İnan tarafından yazılan ve birey-millet-devlet ilişkileri, vatandaşlık hak ve görevleri, hürriyet, solidarite, çalışma gibi seküler ahlaka ilişkin fikirlerin ortaya konduğu 1. cildin incelenmesi uygundur.

Kitapta ortak bir ahlak milleti meydana getiren başlıca unsurlar arasında sayılmaktadır. Burada ahlakın sosyolojik ve milli kavranışını açık şekilde görmek mümkündür. Ahlâk Hakkında Mütalaa başlıklı bölüm "Türklerin aşağı yukarı hep ahlâkları biribirine benzer. Bu yüksek ahlâk, hiçbir milletin ahlâkına benzemez. Ahlâkın, millet teşkilinde yeri çok büyüktür, mühimdir." diye başlar. Ardından ahlakla, ahlak kitaplarında yazan öğütlerin kast edilmediği, ahlakın kitaplarda yazılı olan veya birtakım ahlâk hocalarının tavsiye ettikleri şeylerden önce geldiği ve onlardan bağımsız olduğu belirtilmektedir. Zira pratik, teorinin hâkimi ve amiridir. Ahlakî işler "kendiliğinden insana, onu yapmak için derunî bir arzu, bir temayül ilham eden", "aynı zamanda hem mecburî hem de şayanı arzu olan işlerdir" (Afet, 1932: 10-11).

Ahlakın kaynağı toplumdur, millettir ve ahlak milli heyecan şeklinde tezahür eder:

> *"Bir işin ahlâkî bir kıymeti olması, ayrı ayrı insanlardan daha ulvî bir membadan sadır olmasıdır.*
>
> *O memba, cemiyettir; millettir!*
>
> *Filhakika, ahlâkiyet, hususî fertlerden ayrı ve bunların fevkinde, ancak içtimaî, millî olabilir. Milletin, içtimaî nizam ve sükûnu, hal ve istikbalde refahı, saadeti, selâmeti ve masuniyeti [dokunulmazlığı], medeniyette terakki ve tealisi için insanlardan, her hususta alâka, gayret, nefsin feragatini ve icap ettiği zaman seve seve nefsinin fedasını talep eden milîi ahlâktır. Mükemmel bir millette, millî ahlâkiyet icapları, o millet efradı tarafından adeta muhakeme edilmeksizin vicdanî, hissî bir saikle yapılır. En büyük millî his, millî heyecan, işte budur.*
>
> *Millet analarının, millet babalarının, millet hocalarının ve millet büyüklerinin; evde, mektepte, orduda, fabrikada, her yerde ve her işte millet çocuklarına, milletin her ferdine bıkmaksızın ve mütemadiyen verecekleri millî terbiyenin gayesi, işte bu yüksek millî hissi sağlamlaştırmak olmalıdır."* (Afet, 1932: 11-12)

[52] Bkz. Atatürk (2003), ss. 281-484.

Milli ahlak, kutsallık atfedilerek de güçlendirilmektedir. Böylece değer açısından dinle yarışmakta, hatta Tanrı'nın topluluk ruhundaki vasıfların idealleştirilmiş şekli olduğu yönündeki Durkheimci din sosyolojisine başvurularak cemiyetin dinden önce geldiği ima edilmektedir:

> *"Ahlâkın millî, içtimaî olduğunu söylemek ve maşerî vicdanın bir ifadesidir demek, ayni zamanda ahlâkın mukaddes sıfatını da tanımaktır. Ahlâk mukaddestir; çünkü, ayni kıymette eşi yoktur ve başka hiçbir nevi kıymetle ölçülemez.*
>
> *Ahlâk mukaddestir, çünkü, en büyük ahlâkî şeniyet [hakikat] sahibi bir faile racidir [dayanır]. O fail, yalnız ve ancak cemiyettir. Ondan başka bir fail yoktur. Ülûhiyette [tanrısallık], timsalî [simgesel] bir şekilde düşünülmüş cemiyet dahi mündemiçtir. Çünkü, vicdanlarımız üzerinde müessir olan ruhî hayat, cemiyetin efradı arasındaki amel ve aksülâmellerden teşekkül eder. Filhakika cemiyet, kesif bir fikrî ve ahlâkî faaliyet mihrakıdır."* (Afet, 1932: 12)

Ardından din birliğinin, en azından Türkiye örneğinde, millet oluşumunda etkili bir faktör olmadığı, aksine İslam dininin milliyetlerin üstünde bir ümmet siyaseti izlemesi nedeniyle Türklerin milli bağlarını gevşettiği ve milli hislerini uyuşturduğu ifade edilmektedir (Afet, 1932: 12-13). Atatürk'ün din görüşüyle ilgili bölümde ifade ettiğimiz gibi, Atatürk'ün orijinal el yazılarında bu kısım daha uzun ve eleştirel iken 1932 tarihli metinde ümmet-millet çatışmasına işaret etmekle yetinilmiştir.

Milli bağları destekleyen ek bir unsur olarak din bağı yerine insani bağlara işaret edilmiştir. Atatürk'ün yazdığı metinde (2003: 303) "Türk milleti milli hissi, dini hisle değil, fakat insani hisle yan yana düşünmekten zevk alır" cümlesinde geçen "dini hisle değil, fakat" ifadesi 1932 tarihinde yayımlanan metinde çıkarılmıştır.

> *Türk milleti, millî hissi; insanî hisle yanyana düşünmekten zevk alır. Vicdanında, millî hissin yanında, insanî hissin şerefli yerini daima muhafaza etmekle müftehirdir [övünür]. Çünkü Türk milleti bilir ki; bugün medeniyetin şehrahında [yolunda] müstakil ve fakat kendilerile muvazi [koşut] yürüdüğü umum medenî milletlerle mütekabil insanî ve medenî münasebet, elbette inkişafımıza devam için lâzımdır ve yine malûmdur ki; Türk milleti, her medenî millet gibi, mazinin bütün devirlerinde keşiflerile, ihtiralarile [buluşlar] medeniyet âlemine hizmet etmiş insanların, milletlerin kıymetini takdir ve hatıralarını hürmetle muhafaza eder. Türk milleti, insaniyet âleminin samimî bir ailesidir."* (Afet, 1932: 13)

Sekülarizmin esaslarından biri olan insani bağlar ve insanın değeri konusuna Hürriyet bölümünde değinilmektedir. Bu bölümde ilkin, özgürlük fikrinin tarihsel

gelişimi ve felsefi içeriği anlatılır ve dinsel ahlakın temel dayanağı olan "Allah korkusu" yerilir. Buna göre insan en başta tabiatın esiri, ardından "semadan kuvvet ve salâhiyet alan" birtakım adamların esiri olmuştur:

> *"İptidaî insan kümelerinde, ata korkusu ve nihayet, büyük kabile ve kavimlerde, ata korkusu yerine kaim olan Allah korkusu, insanların kafalarında ve hareketlerinde hesapsız memnular yaratmıştır. Memnular ve hurafeler üzerine kurulan birçok âdetler ve an'aneler, insanları düşünce ve harekette çok bağlamıştır. O kadar ki, şahsî düşünce ve hareket serbestisi gibi bir hak mefhumu malûm olmamıştır."* (Afet, 1932: 63)

İlahi hakka istinat eden hükümdarlar hiçbir bireysel hakkı kabul etmiyorlar, dini sınırlar dışında bir sınır tanımıyorlardı. İnsanlar zamanla kendileri ve tabiat hakkında düşünmeye, tabiatın ve onun çocuğu olan insanın büyüklüğünü anlamaya ve takdir etmeye başladılar. Tabiatın insanda yarattığı bütün yetenekleri serbestçe ortaya çıkarmanın bir hak olduğu fikrine vardılar. Bundan sonra birey ile devlet arasında bir hak mücadelesi başladı. Başlangıçta, yine Tanrının eseri olan "doğal haklar" doktrini ile hükümdara karşı çıktılar. "Bireysel haklar" düşüncesi ancak hak düşüncesi ilahi temelinden koparıldıktan sonra ortaya çıkabildi. Bundan sonra her türlü hakkın kaynağında insanın bulunduğu, çünkü gerçekten özgür ve sorumlu olan tek varlığın o olduğu fikrine varıldı (Afet, 1932: 63-65).

Böylece özgür ve sorumlu birey her şeyin temeli olarak ortaya çıkmışsa da, diğer yandan, insanların doğal ve zorunlu olarak sosyal ve siyasi kurumların bir parçası olması özgürlüğe birtakım kısıtlar getirmektedir. Çağdaş dünyada bireysel özgürlüklere devletin müdahalesi mümkün olamaz. Ancak bireysel özgürlük mutlak değildir; diğer insanların hak ve hürriyetleri ile milletin ortak çıkarları bireysel özgürlükleri sınırlandırır. Devlet bireysel özgürlüğü sağlayan bir kurum olmakla beraber bütün özel eylemleri genel hedefler içinde birleştirmekle de yükümlüdür. Devletin bireysel özgürlükleri sınırlandırması kanun çerçevesinde olur. Sınırlamanın derecesi konusunda, özel zamanlarda özel önlemler alınabileceği belirtilir. Bu noktada Türk milletinin "daha düne kadar altında ezildiği istibdat, esaret ve zulmün kara, kanlı pençesini" hala hissetmekte olduğu hatırlatılır (Afet, 1932: 65-69).

Kitap özgürlükleri bireyin maddi menfaatlerine tekabül edenler (şahsî hürriyet, meskenin taarruzdan masuniyeti, ferdî mülkiyet, ticaret-çalışma-zanaat hürriyetleri) ve bireyin fikir hayatına ilişkin olanlar (vicdan, toplanma, basın, dernek

kurma, öğrenim özgürlükleri) biçiminde ikiye ayırır. Vicdan hürriyetini “taassupsuzluk” (tolerans) ile birlikte ele alması dikkat çekicidir. Şu soruları sorar: Vicdan hürriyetini kendi dini hayatını yürütmek için sahip olduğu haktan ibaret görenler kendisi gibi olmayanlara kızmıyorlar mı? Özgür düşünürlerimiz de bunlara üzüntü ve acıma hissiyle bakmıyorlar mı? Birbiri gibi düşünmeyenler arasında kin, hor görme ve hatta sadece acıma bile varsa orada hoşgörü yoktur taassup vardır. Hoşgörü ötekinin inanışı karşısında saygıya veya hiç olmazsa aldırmamazlığa dayanır. Dünyada genel olarak egemen olan hoşgörüsüzlüktür. Barış görüntüsünün altında hoşgörü değil, güçsüz kalmış taassup yatmaktadır. Bu yüzden özgürlükçüler geçmişe dönük yaşayan, ilişik kesilen geleneklere karşı sadakatin iadesini isteyenlere karşı dikkatli olmalıdır. İyi niyet, güven ve özgürlükçülük adına, “kurbanlık koyun gibi” beklememelidirler (Afet, 1932: 70-78).

Atatürk’ün solidarist ahlak anlayışından etkilendiği Medeni Bilgiler kitabının “Bağlılık (Solidarité)” ve “Çalışma-Meslek” bölümlerinde açıkça görülür. Bağlılık (Solidarité) bölümü şu cümleyle başlamaktadır: “İlim, cemiyetlerin büyüklüğünün sırrını, insanlara açmıştır; bu sır, insanların biribirine olan bağlarıdır.” Bütün insanlar sosyal bir vücudun organları gibi birbirine bağlıdır. Bu bağlar yalnızca yaşayanlar arasında değildir; insanlar ölülerin kültürel varisleri olarak onlarla da bağ içindedir. Doğal, toplumsal ve iktisadi olan bu bağlar şu anlama gelir: iş bölümü ve kültürel varislik nedeniyle, herkes sahip olduğu şeyin ve hatta kendi şahsi varlığının en büyük kısmını atalarına ve beraber yaşadığı insanlara borçludur. Bütün borçlar gibi bunun da ödenmesi gerekir. Bu ödemenin, “insanların mazinin ve halin nimetlerinden hepsinin aynı derecede istifade edememiş ve edememekte oldukları anlaşılıyor. … Bu farklı istifadenin başlıca sebebi, şüphesizdir ki, insanların, muhtelif vasıflar ve kabiliyetler yüzünden biribirlerine benzememeleridir” denilerek doğallaştırılan iktisadi eşitsizliğin tarafları arasında yapılacağı anlaşılmaktadır. “İnsanlar arasındaki tabiî ve içtimaî bağdan istifade ederek servet kazananlar tarafından”, bu bağdan “istifade yerine zarar görenlere” ödenecek bu borç öncelikle devlete vergi olarak, sonra da özel bağışlar yoluyla ödenmelidir. Devlet solidarist teorinin icaplarını sosyal yardımlar yoluyla, “devlet sosyalistliğine yaklaşarak” yerine getirecektir (Afet, 1932: 101-103).

Bağlılığın/Solidarizmin bu uygulamalarını bireysel sorumluluk duygusunu zayıflattığı, oysa ahlak kanununun temelinde bireysel sorumluğun yattığı gerekçesiyle eleştirenler olabileceğini belirten yazar, bu eleştirilerin toplumsal borç fikrini bir yana bıraktırmaya yetebileceğini, bağlılığın ahlakın temeli olduğu iddiasının zayıf olabileceğini kabul eder. Fakat yine de bağlılığın uygulamada şunları öğrettiği görüşündedir:

> *"1. Başkasına olan bir iyilik bize de iyiliktir; başkasına olan kötülük bize de kötülüktür. Bu sebeple iyiliği sevmek ve kötülükten kaçınmak lâzımdır.*
>
> *2. Yaptığımız işler, etrafımızda sevinçler veya acılar halinde akisler uyandırır, bu hal bize vicdan vazifeleri duyurur.*
>
> *3. Bağlılık, bizi başkaları için müsamahakâr yapar. Çünkü, başkalarının kusurlarında bizim de istemiyerek ekseriya beraber suçlu olduğumuzu gösterir.*
>
> *Hulâsa, bağlılık, 'herkes kendi için' yerine, 'herkes, herkes için' düşüncesini koyar. Bu düşünce, içtimaîdir, millîdir, geniş ve yüksek manasile insanîdir."* (Afet, 1932: 104)

Çalışmanın bireysel ve toplumsal bir zorunluluk olduğu ifadesiyle başlayan Çalışma - Meslek bölümünde çalışmanın insanın maddi ve manevi gelişimi için gereği, önemi ve zevki anlatılır. Maddi servet lüzumlu görülür çünkü insanın cismanî, fikri ve ahlaki ihtiyaçlarını karşılamakta, aile kurulmasına imkân vermektedir. Çalışma aynı zamanda toplumsal bir görev ve zorunluluktur (Afet, 1932: 105-108). Düzen ve ilerleme açısından önemli olan üç unsur -"mesleğinden memnun olma", "mesleki faziletler" ve "teşebbüs fikri" üzerinde de durulmaktadır. Başlıca ortak mesleki faziletler; üstlerine karşı saygı, doğruluk, özen, astlarına karşı teveccüh, yapılan işte gayret, istikamet, ağzı sıkılıktır. Teşebbüs fikri de yeni bir değer seti ile temellendirilmektedir. "Nesilden nesile haricî hayatın umumî şartları değişir. Yeni şartlara uymıyan ve an'anede ısrar eden, münferit kalmağa, zayıf düşmeğe, harabiye ve ölüme mahkûmdur." Kişi –gücüne uygun olarak- en iyiyi aramalı, cesur olmalı, tehlikeyi göze alabilmelidir. Girişimci olan insan bundan zevk duyar, kendi gücünü ve değerini anlar (Afet, 1932: 109-112).

Öte yandan, mesleğinden memnun olma, toplumsal konumunu kabullenme olarak da okunabilir. Gençlere kıskançlıktan ve hayalcilikten sakınmaları öğütlenmektedir. Kişinin zekâ ve eğitimini dikkate almadan mesleki hayaller kurmasının sonucu çoğunlukla hayal kırıklığı olacaktır. Bütün mesleklerin faydalı

olduğu ve iyi yapılmak koşuluyla ahlaki değerlerinin aynı olduğu belirtildikten sonra şöyle denmektedir:

> *"Binaenaleyh, herkes, kendisine isabet eden işten memnun olmalıdır. Mesleği ne olursa olsun, bir fayda tevlit edecek ve bir vazife görecektir. İnsan, vazifesini cesaret, cür'et, sadakat ve namuskârlıkla yapınca, elinden geleni yapmış olur. Ayni zamanda, bu vazifeyi, diğerlerine karşı hasetsiz yapmalıdır. ... bu hayat müsabakasında, diğerleri, kabiliyetleri itibarile, sizi geçebilirler. Bir muvaffakıyet, elinizden kaçabilir. Bundan dolayı, onlara kızmayınız ve elinizden geleni yapmışsanız, kendi kendinize de kızmayınız. Asıl mühim olan gayrettir. İnsanın elinde olan ve onu memnun eden ancak gayrettir."* (Afet, 1932: 109-111)

Vatandaş İçin Medeni Bilgiler kitabı 1930'lar boyunca ortaokul ve liselerde Yurt Bilgisi derslerinde tek ders kitabı olarak okutulmuş ancak Atatürk'ün ölümünden sonra uzun süre ders kitabı olmadığı gibi yeni basımları yapılıp genel okuyucu kitlesine de ulaştırılmamıştır (Gürses, 2010: 248; Üstel, 2005: 221). Bu çalışma; akılcı ve ilerlemeci düşünce ile, gelişmekte olan kapitalist ekonominin ortaya çıkardığı sosyal zorunlulukları millet dayanışmasına dayanan solidarizm çerçevesinde bağdaştırma arayışını yansıtır. Erken cumhuriyet döneminde devlet açısından seküler ahlakın gidebildiği en ileri nokta da burası olmuştur. Zira Yücel döneminin hümanizma anlayışı da gerek yapısal zorunluluklar gerekse II. Dünya Savaşı'nın etkisiyle milli kültür ekseninde kurulmuştur. Bu nedenle 1940'larda egemen bloktaki çatlama ve millet kavramının ahlak temelinde yeniden dinselleştirilmesi karşısında bir direnç teşkil edememiştir.

4.4.3. Milli Eğitim Şuraları ve TBMM Tartışmalarında Ahlak Eğitimi Konusu

1930'larda ahlak eğitimi konusu meclis gündemine de Maarif Bakanlığı gündemine de nadiren gelmiştir. Konu edildiğinde ise, milletinin çıkarlarını düşünme ve (azim, sebat, girişimcilik gibi unsurları da kapsamak üzere) irade gücü, kazandırılması gereken iki temel ahlaki fazilet olarak göze çarpmaktadır. Örneğin 25 Haziran 1932 tarihli meclis oturumunda Maarif Vekili Esat [Sagay] Bey milli eğitimin amaçlarını anlatırken Türk çocuğunun hodbin (bencil) ve bedbin (kötümser) yetiştirilmeyeceği üzerinde durmuştur. Her Türk çocuğu kendi çıkarıyla milletin çıkarının birbirine bağlı olduğunu bilecek ve gayesine varmak için önüne çıkacak

güçlükleri azimle, metanetle, sebatla yenecektir. Milli terbiyenin vereceği temel vasıflar bunlardır. Esat Bey milli eğitimde; ahlak, düzen ve disiplin ilkelerini kazandırarak toplumsal ve manevî bağları takviye edeceklerini ifade etmiştir. Bu arada ahlâkın telâkkiye bağlı olduğunu, bir yerde iyi telâkki edilen şeyin diğer bir yerde kötü telâkki edilebildiğini, bunun ölçüsünün millet olduğunu belirtmiştir. "Bir şeyi çocuk düşünürken millî hisle düşünecek, mensup bulunduğu Türk milletini düşünecektir, onun için çalışacaktır. Bunu temin edecek ancak millî ahlâk olabilir." demiştir (TBMM Zabıt Ceridesi, 70. İnikat, 25.6.1932, s.324-25).

17 Mayıs 1933 tarihli meclis oturumunda Elazığ milletvekili, şair ve felsefe öğretmeni Fazıl Ahmet Bey [Aykaç] ahlak eğitimi dendiğinde yalnızca cinsel ahlak boyutunun akla geldiğini, bunun da ahlakın önemli bir safhası olmakla birlikte ahlak eğitiminin asıl anlamının huyun, karakterin, hassasiyetin eğitilmesi olduğunu söylemiştir. Bunu da iradenin güçlü ve devamlı olması, bütün zorlukları aşabilir nitelikte olması, merhamet ve vefakârlık özelliklerinin kazandırılmasıyla ifade eder (TBMM Zabıt Ceridesi, 52. İnikat, 17.5.1933, s.144). Ahlakın cinsel ahlaktan ibaret olmadığının meclis kürsüsünde dile getirilmiş olması önemlidir.

Fazıl Ahmed Aykaç ahlak eğitiminin bir parçası olarak iradenin güçlü ve devamlı kılınmasına ilişkin yaptığı vurguyu iki yıl sonra 25 Mayıs 1935 tarihli meclis oturumunda yineler ve açıklar:

> *"Bana sorarsanız sayın Başbakan burada aynen şu şayanı dikkat bir lâkırdıyı söylediler. Biz en müşkül bir hareketi yapmak için kendimizde kuvveti kalb görür, en büyük ve en zor işleri başarırız, fakat 25 gün şuradan bir kova su çekeceksin deseler yapamayız. Bu ne demektir. Bunun manası Türkiyede bu gün insanların terbiyei maneviyesinin, terbiyei ahlâkıyesinin en mühim unsurlarından birisi sayılmak lâzımgelen seciye [karakter] hasleti bulunmuyor demektir. Bu olamazsa ve bunun çaresi bulunamazsa o vakit takibine girişmiş olduğumuz davayı medeniyeyi itmam etmeğe [tamamlamaya] de imkân yoktur."* (TBMM Zabıt Ceridesi, 29. İnikad, 25.5.1935, s.254)

1939'dan itibaren ahlak eğitimine ilişkin tartışmaların ve girişimlerin yoğunlaştığını görürüz. Bunu ilk olarak Atatürk'ün ölümü ve II. Dünya Savaşı'nın egemen blokta ortaya çıkardığı çözülme haline bağlayabiliriz. Muhafazakârlar manevi gerileme-ahlaki çöküntü tespitlerine dayanarak din-ahlak ilişkisini restore etme amacı gütmüşlerdir. İkinci olarak Hasan Âli Yücel'in eğitim hamlesi yeni bir değerler kümesini gündeme getirmiş, böylece tartışmayı da körüklemiştir.

Maarif Bakanlığı eğitim hamlelerinin bir parçası olarak eğitim şûraları düzenleme geleneğini başlatmıştır. 17-29 Temmuz 1939'da düzenlenen Birinci Milli Eğitim Şûrası'nda ahlak konusu disiplin yönetmeliğine ilişkin tartışmalarda ele alınmıştır (Öztürk, 2010: 51-54). Hasan Âli Yücel bu Şura'da kabul edilmiş bir talimatname ile çocuklarda olması gereken vakıfların tespit edildiğini duyurmuştur. Buna göre,

> *"Türk talebesinin şu ahlâk şiarlarını bilip bunların yolunca hareket etmesi istenir:*
> *A - Türk Çocuğu doğru sözlüdür. Yalandan nefret eder.*
> *B - Türk Devletinin kanunlarına, Türk cemiyetinin ahlâk kaidelerine, okulun nizamlarına içinden gelerek ve bunları severek itaat eder.*
> *C - Öğretmeni de ana ve babası gibi aziz ve kutsal tutan Türk ananesine sadık kalır ve minnettarlık duyguları içinde öğretmenini sayar.*
> *D - Bütün arkadaşlarının da kendisi gibi aynı büyük varlığın, Türk milletinin ve Cumhuriyetinin evlâdı olduğunu hatırından çıkarmaz; onların haysiyet, şeref, sıhhat ve haklarına riayet eder. Müşterek hayatın icap ettirdiği muaşeret ve nezaket kaidelerine uygun hareket eder. Milletinin malını, kendisinin de içinde yetiştiği mukaddes ocak olan okulunu ve eşyasını korur.*
> *E - Yurt ve millet hizmetine adanmış olan sıhhat ve kuvvetini zehirli ve zararlı maddelerle tahrip etmez.*
> *F - İyi işler başarmak ve bunların yanında da dinlendirici ve neşe verici faaliyetlerde bulunmak için çok vakte muhtaç olduğunu unutmaz. Vakit kazandırmayıp gaybettiren ve insanı kötü akibetlere sürükliyen kumar oyunlarından uzak kalır.*
> *G - Okulda geçecek zaman dışında kalan vakitlerini aile ocağında, spor alanlarında, halkevlerinde, kırda, bahçede güzel piyes ve filim seyrinde geçirir. İçki yerleri, sefahetle sefaletin kaynaştığı mahaller, tembellik yuvası olan kahveler onun gidebileceği yerler değildir."* (TBMM Zabıt Ceridesi, 57. İnikat, 27.5.1941, s.219-20)

Ahlak-disiplin ilişkisi veya bir diğer deyişle ahlakın "polisiye" bir gündem oluşu, bu dönemin tartışmalarında önemli bir yer bulacaksa da, Yücel'in artık ahlakı bu çerçevenin dışına çekmeye çalıştığı, ahlaki gerileme tezlerini reddettiği, bunun yerine ahlaka pozitif bir içerik kazandırmaya giriştiği görülür. Örneğin 26 Mayıs 1942 tarihli TBMM oturumunda İstanbul milletvekili Ziya Karamursal çocuklarda aileye bağlılık ve büyüklere saygı hissinin azaldığını, bencil, avare, şahsi hırsları olan bir nesil yetiştiğini öne sürmüş (TBMM Zabıt Ceridesi, 63. İnikat, 26.5.1942, s.209), Hasan Âli Yücel buna şiddetle itiraz etmiştir:

> *"Bir defa iki arkadaşımın da sözlerine dikkat ettim, onlarda şu iki esas mevcut: Türk milleti temiz ahlâklı, yüksek seciyeli, yüksek duyguludur, amma bu milletin çocukları olan gençlik bu bakımlardan çok terbiyeye*

muhtaçtır; Bu husustaki tehlikeleri hissederek bu noksanı derhal telâfi edelim. Bendeniz bunda tezat görüyorum. Türk milleti büyük ve güzel ahlâklı telâkki olunuyor da bir milyonu geçmiş aynı memleket çocukları sanki bu milletin özünden çıkmamış, ayrı mahluklar zümresi imiş gibi, ahlaken, fikren, cismen dun [aşağı] telâkki ediliyor." (TBMM Zabıt Ceridesi, 63. İnikat, 26.5.1942, s.314)

Aynı oturumda Yücel ahlakla ilişkili olarak pozitif bilimlere, millete ve insanlığa işaret etmiştir. Ona göre, pozitif bilimlere intibak eden, olanı ancak olduğu gibi gören her vatandaş, asırlarca milletin kafasına musallat olmuş yanlış düşüncelerden zihnini kurtaracaktır. Ahlakın esası; her şeyin ideali, gayesi olarak Türk milletinin alınması prensibidir. İnsanlık sevgisi ancak bundan sonra gelişecektir: "Ben varım, niçin? Türk milleti için, Çalışıyorum, kimin için? Türk milleti için! Prensibimiz budur. Ve bu anlayıştır ki, bizi, geniş insanî anlayışa götürür. Bu olmadan insanlık muhabbeti, geniş beşer muhabbeti sağlam bir insan ruhunda olamaz kanaatindeyiz" (TBMM Zabıt Ceridesi, 63. İnikat, 26.5.1942, s.315).

15-21 Şubat 1943 tarihlerinde düzenlenen İkinci Milli Eğitim Şûrası'nın temel konularından biri "okullarda ahlak eğitiminin geliştirilmesi"dir. Şûranın açılış konuşmasını yapan Başbakan Şükrü Saraçoğlu, o güne dek ahlakın ve bilginin sınırlarının fertler tarafından ayrı ayrı çizildiğini ve "benci" bir durum ortaya çıktığını, fakat artık fertlerin cemiyet, cemiyetin de fertler için olduğunun bilinmeye başladığını ifade etmiştir. "Bir cemiyette fertlerin bilgi ve ahlâkları biribirine ne kadar yakın olursa, biribirine ne kadar çok benzerse, o cemiyetin o kadar çok mesut ve o kadar çok kuvvetli olacağı öğrenildi." diyen Saraçoğlu, maarif şuralarının amacının da bunu sağlamak olduğunu vurgulamıştır. Nitekim Şura'nın diğer iki ana gündeminin Türk dili ve Türk tarihi eğitimi üzerine olması bu birlik arayışını yansıtmaktadır. Saraçoğlu "ahlâk kaidelerinde çok darlığın kısırlığa, çok genişliğin de çözüntüye götüreceğini hiçbir vakit unutmamak" ve "fertlerin huzur ve neşesini cemiyetin huzur ve neşesinde aramak" gerektiğini hatırlatmıştır (İkinci Maarif Şurası, 1991: 3-4).

Milli Eğitim Bakanı Hasan Âli Yücel, okullarda yurt bilgisi ve tarih dersleriyle, öğrenci birlikleriyle, "okulun genel eğitim havası" içinde yapılmakta olduğunu belirttiği ahlak eğitim ve öğretiminin amacını "Türklük duygusuna ve bilincine varış" olarak ortaya koymaktadır. Okullarda telkin edilmesi gereken ahlakî

faziletleri; beden temizliği ve sağlığı, iyilikseverlik, doğruluk, ödev bilinci, iş sevgisi ve ahlakı, sorumluluk, çalışkanlık, nefsine hâkim olmak, nezaket, çalışkanlık, itaat, teşebbüs ruhu, cesaret olarak özetler (İkinci Maarif Şurası, 1991: 6-10). Bu ilkelerin kaynağını şöyle ifade eder:

> *"[M]illî hayatımız bize, en büyük ahlâk düsturlarını verecek derecede zengindir. Siyasal ve medeni tarihimizin olayları ve büyükleri, halkımızın düşünceli ve ihtiyatlı hayatı, vakarlı hareket tarzı, çetin toprak terbiyesinden aldığı gerçekçi görüşü, en değerli ahlâk temelleridir. Ata sözlerimiz tükenmez hakikatlar hazinesidir. Türk milletinin vatanseverlik ruhu ise üzerine kişi ve cemiyet ahlâkını inkılâpçı ve lâyik bir ruhla dayandırabileceğimiz yıkılmaz temeldir."* (İkinci Maarif Şurası, 1991: 10)

Her ne kadar millîlik vurgusu yapılsa da, şûraya sunulan ve hemen hemen hiç değişikliğe uğramadan kabul edilen Ahlâk Komisyonu raporunda evrensel hümanist ahlak ilkelerine de atıf yapıldığı görülür. Örneğin okullarda ahlâk eğitiminin birbirini tamamlayan şu üç amaca sahip olduğu ifade edilmiştir:

> *" -Türk diline, kültürüne, inkılâbın eser ve esaslarına, umumiyetle Türklük idealine bağlı bir Türk,*
> *-Bütün medenî milletlerce kabul edilen yüksek ahlâk ilkelerini benimsemiş bir insan,*
> *-Kendine ve başkalarına saygı gösteren, haysiyet, şeref ve namus sahibi bir şahsiyet yetiştirmek.*" (1943 İkinci Millî Eğitim Şûrasınca Kabul Edilen Ahlâk Prensipleri, 1947: 4)

Bu amaçlar doğrultusunda yetişecek "İdeal Türk çocuğu":

1. *İyi, doğru ve güzel olan manevi değerleri benimseyerek yaşar ve etrafındakileri yaşatmaya çalışır. Kendi günlük hayatında çalışma ve başarılarıyla milletine en çok faydalı olur. Kendi menfaat ve saadetini milletin menfaat ve saadetinde arar ve bulur. Vazifesinde titizdir. Kendi hakları gibi başkalarının haklarını da aramakta uyanıktır.*
2. *Milli egemenliğin ifadesi olan kanunlara bilgi ve sevgiyle uyar.*
3. *İyi ve doğru işlere kendi teşebbüsü ile sarılır. Bilgi ve karakterine dayanarak çalışır ve işin soravını [sorumluluğunu] çekinmeden üzerine alır. İyi ve doğru bildiği şeyleri cesaretle müdafaa eder.*
4. *Cemiyet işlerinde yurttaşlarıyla el ve emek birliği yapar. Geçmiş nesillerin bıraktıkları maddi, manevi, milli ve insani değerleri yalnız korumakla kalmaz, onları zenginleştirerek kendinden sonra gelenlere devreder.*
5. *Milletini en yüksek medeniyet seviyesine çıkarmayı ülkü bilir.* (1943 İkinci Millî Eğitim Şûrasınca Kabul Edilen Ahlâk Prensipleri, 1947: 4-5)

Raporda bundan sonra Türk ahlâkının toplumsal ve kişisel ilkelerinin başlıcaları sıralanmıştır. İlki Cumhuriyeti ve milli bağımsızlığı korumaktır. Çalışmanın ve sorumluluğunu yerine getirmenin bireysel ve toplumsal önemi birkaç maddede üzerinde durulan bir konudur. Mesleğinde en iyi olmak, işini seve seve, titizlikle, metotla, dakik ve tam olarak yapmak gereği vurgulanır. *Doğru* emirlere uymak, düzen ve disipline bağlılık en büyük başarı sırrı olarak ifade edilir. "Yurdun varlığının devamı için yapılması gereken işlerin her birini iyi ve namusiyle yapan her kişi aynı derecede saygıya değer. El işi görenlerin millete hizmetleri kafa ile çalışanlarınki kadar büyüktür." denerek sosyal bütünlüğün pekiştirilmesi hedeflenmektedir. Toplumun çekirdeği olan aileye zarar getirebilecek her türlü hareket "cemiyet ve insanlığa karşı en büyük suç" olarak görülür. Sağlığını korumak, temizliğe dikkat etmek, spor yapmak, zevk veren zehirleri kullanmamak kişinin kendine, nesline ve toplumuna karşı başlıca görevi kabul edilir (İkinci Maarif Şurası, 1991: 105-106).

Yapılan bir işte başkalarına zarar vermemek, başkalarının işlerine şahsi duygulardan sıyrılarak yaklaşmak, her olayda iyi ve doğruyu görmek Türkün meziyetleri arasında sayılmaktadır. Gerçeği olduğu gibi görmek, onu candan sevmek ve aramak, doğruluktan ve samimilikten ayrılmamak, başkalarının da ayrılmasına meydan vermemek, doğru bildiğini çekinmeden söylemek, öz saygıyı daha bilgili ve erdemli olmakla memnun etmek de övülen ilkelerdir. Ahlak duygusunun yardımcısı olarak estetik zevkin geliştirilmesi de önemsenmektedir (İkinci Maarif Şurası, 1991: 105-106).

Bencil olmamak, şahsi menfaati topluluk menfaatine üstün tutmamak, merhametli ve şefkatli olmak, "toplumsal doğruluğun en güzel deyimi ve insanlar için azık kadar gerekli" olan adalete bağlı olmak, başkalarının başarısından sevinmek, kıskançlıktan kurtulmak, birbirine yardım ve iyilik etmek, başkalarını dinlemek, onların inançlarına saygı göstermek, yerinde eleştirileri hoş görmek, kimseyle eğlenmemek, dedikodu yapmamak gibi insan sevgisi ve saygıdan doğan ahlaki ödevler önemli yer tutmaktadır. Bunlardan başka, kibirli olmamak, gösteriş ve şarlatanlıktan kaçınmak, cömert olmak ama lüks ve israftan kaçınmak, nefse hakimiyet, öfke, kin ve intikam duygularına kapılmamak ödevlerine dikkat çekilir (İkinci Maarif Şurası, 1991: 105-107).

Raporda ahlâklı bir kişiliğin oluşabilmesi için "okuldan önce, okul dışında ve okulda işbirliği" gerekliliğine dikkat çekilmiş ahlak ilkelerinin yerleştirilmesinde izlenecek yöntem açıklanmıştır. Özetleyecek olursak, ilkokula devam eden 7-12 yaş grubu çocukların psikolojileri gereği, bu düzeydeki çocuklara daha ziyade örnek olmak, telkinde bulunmak ve iyi hareketleri tekrarlatmak suretiyle onlarda ahlaklı davranışı alışkanlık haline getirmek gerekir. Ortaokul yaşına gelen çocuklarda ise millî, içtimaî ve ahlâkî duygular daha bilinçli olduğundan, telkinin yanısıra düşündürme ve tartıştırma yollarına da başvurulmalıdır. Lisenin son sınıflarında ve yüksek öğretim kurumlarında ise ahlâk eğitiminde artık öğrencinin düşünce ve muhakemelerine ağırlık verilmelidir. "Gençlerin bu devirlerde benlik duyguları da fazla gelişmiş bir haldedir. Bundan ötürü yükselme eğilimlerini ahlâkta ve bilgide yükselmek yönünde tatmin etmelerini sağlamıya çalışmak gerektir." Meslekî ve teknik okullar ve köy enstitülerine ilişkin olarak da iş ahlâkı konusuna vurgu yapılmış, bu okullarda hem yapılan üretimin verimli ve iyi olmasını sağlamak, hem de "iradeli, içtimaî ruhlu, becerikli, birbirlerine yardıma alışık vatandaş yetiştirmek" için ahlak eğitimi verilmesi gerektiğine işaret edilmiştir. Okulun görevleri dışında ailelere büyük iş düştüğü, ailelerin aydınlatılması ve işbirliği yapılması vurgulanmıştır. Ayıca talebe kulüpleri, spor kulüpleri, halkevleri vd. kurumlarda da ahlak eğitimine yardımcı olunması, bu çerçevede sanatsal ve sosyal faaliyetlere önem verilmesi istenmiştir. Raporda ayrıca ilk ve ortaokullarda yurttaşlık bilgisi derslerinin, liselerde felsefe ve sosyoloji dersleri içeriğinde bulunan ahlak konularının ağırlığının artırılması, pratik ahlaka önem verilmesi, bu kısımda Türk ahlakının ilkelerinin önemle ele alınması uygun görülmüştür (1943 İkinci Millî Eğitim Şûrasınca Kabul Edilen Ahlâk Prensipleri, 1947: 5-6; İkinci Maarif Şurası, 1991: 107-112).

Şûrada yapılan tartışmalar esnasında Necati Tacan ilkokuldan itibaren ahlak birliğinin sağlanması için ahlak kitapları yazdırılmasını hatta okullara ahlak dersi konmasını talep etmiştir. Ancak Bakanlık bundan kaçınmaya devam etmiştir. Zira 1940'ların yükselen muhafazakâr eğilimleri dikkate alındığında ilköğretimde ahlak dersinin bir laik ahlak-dinî ahlak veya hümanist ahlak-milli ahlak tartışmasını alevlendirmesi beklenir. Nitekim sonraki yıllarda meclis tartışmalarında bu eğilim açıkça görülecektir. Şura'daki tartışmalarda da muhafazakâr eğilimin örneklerine

rastlamak mümkündür. Örneğin Okul Müzesi Müdürü H. Raşit Öymen "Fransızlar vatanı, Allahın yerine koyduk dediler, 20 30 seneye gelinceye kadar yüzlerce kitaplar yazdılar. Bugün görüldü ki, dava bu yoldan tahakkuk edememiştir" derken, bakanlık müfettişi Osman Horasanlı da Fransa'da Mareşal Pétain'in Üçüncü Cumhuriyet'i ahlaksızlıkla itham etmekte haklı olduğunu, zira cumhuriyetçilerin soyut ahlak idealleri peşine düşmesi nedeniyle Fransa'nın milli varlığını müdafaa için hazırlanamadığını ve böylece parçalandığını öne sürmüştür (İkinci Maarif Şurası, 1991: 131-32, 142, 159).

Yücel, birey-toplum-insanlık tartışmasına girilmesini istememiş, Şura'nın amacının bir ahlak doktrini oluşturmak olmadığını vurgulamıştır. Amaç, "şu veya bu telakkiyle 'fert yok cemiyet var', 'cemiyet yok fert var', yahut 'ne fert var, ne millet var, ancak bir insaniyet var' gibi, kendi kendini tahdidedici doktriner temayül ve telkinleri" tartışmak değil, Türk milletinin varlığını korumak ve savunmak için gerekli ahlak eğitiminin ilkelerini ve yöntemlerini saptamaktır. Bireyi veya insanlığı reel birer varlık olarak kabul etmek ve değerli görmekle birlikte, dayanak noktası millet olmalıdır. Fert-cemiyet-insanlık mücadelesinden felaket değil saadet çıkarmanın yolu budur (İkinci Maarif Şurası, 1991: 168-71). Bu açıklamalar Yücel'in hümanizminin "Türk milleti" prizmasından geçerek kurulduğunu da gösterir niteliktedir.

Son olarak, Şura'da üzerinde durulan bir konu da "ülkü" kavramıdır. İstanbul Üniversitesi profesörü Kerim Erim ahlakın normatif niteliğine dikkat çekmiş, normların kaynağında iman ve sevginin yattığını söylemiştir. Dolayısıyla ahlak ilkelerinin benimsenmesi yurtta idealist bir hava esmesine bağlıdır. İnkılâp böyle bir hava sağlamış olmakla birlikte bu ateş hep alevlendirilmelidir. Felsefe öğretmeni ve şair Namdar Rahmi Karatay da ahlakı doğru yola sevk eden faktör olarak ülküye/ideale vurgu yapar. "Ahlak kalmadıcılık havasını" kabul etmediğini, bugünkü neslin dünkü nesilden daha ahlaklı olduğuna emin olduğunu söyleyen Karatay sezdiği tek eksikliğin ülkü ateşi eksiği olduğunu, yapılacak tek şeyin bunu canlandırmak olduğunu ifade etmiştir (İkinci Maarif Şurası, 1991: 125, 164, 178-79).

Karatay'ın "ahlak kalmadıcılık havası" olarak nitelediği duruma bir örnek 26 Mayıs 1943 tarihli TBMM oturumunda göze çarpmaktadır. Antalya milletvekili H. T. Dağlıoğlu, dünya ekonomik buhranının getirdiği maddi sarsıntıların mânevi

sarsıntılara yol açtığını ve özellikle gençliğin bundan çok etkilendiğini dile getirmiştir. Zararlı yayınların, filmlerin ve her türlü olumsuz propagandaların etkisi altında kalan gençlere okul kuru bir disiplin vermekle yetinmemeli, "vatan ve Cumhuriyet çıkarları kutsileştirilmeli, bir tapanak olmalıdır". Okullarda muaşeret esaslarının öğretilmesinin de çok gerekli olduğunu vurgulayan Dağlıoğlu, "Bir tramvayda ninesi yerinde bir kadına veya çocuğu kucağında bir genç anneye yer vermiyen gençlere maalesef rastlıyoruz. Aile otoritesi gittikçe zayıflıyor. Gençlerimizin, çocuklarımızın harici hayatın yalancı ve aldatıcı manzaraları karşısında evlerine bağlılıklarının yavaş yavaş çözüldüğünü görüyoruz." demiştir (TBMM Zabıt Ceridesi, 28. İnikat, 26.5.1943, s.238).

Burada, ahlakı, otoriter biçimde algılanan bir toplumsal ilişki kuralları bütününe ("muaşeret adabı") indirgeme eğilimi görünür. İtaat ve disiplin ahlakı tanımlar hale gelmektedir. Yalnızca gelişen muhafazakâr muhalefet değil, "ülkü"den uzaklaşan cumhuriyetçiler de giderek ahlakı bu noktadan değerlendirmeye başlamıştır. Çok partili hayata geçiş ve Ağustos 1946'da Hasan Âli Yücel'in istifası özellikle dönüm noktası olmuştur. 2-10 Aralık 1946 tarihlerinde toplanan Üçüncü Milli Eğitim Şûrası'nın okul içinde ve dışında disiplin konusuna odaklanması ve okul ve aile işbirliğini kurumsallaştırmaya yönelmesi bu açıdan değerlendirilebilir. Bu Şura'da öğrencileri "zararlı alışkanlıklardan ve *partizanlıktan*" koruma temel meselelerden biri haline olmuş, ahlak eğitimi konusu; okunabilecek kitaplar, izlenebilecek filmler, gidilebilecek yerler üzerinden tartışılır hale gelmiştir (Öztürk, 2010: 69-70; Üçüncü Milli Eğitim Şurası, 1947, 54-56, 75).

Bundan sonra okullarda geleneksel-dinî ahlak eğitiminin verilmesi talebi yükselmeye başlayacaktır. 23 Aralık 1946'da TBMM'de bütçe tartışmalarında söz alan Çanakkale (DP-Bağımsız) milletvekili Nurettin Ünen şunları söylemiştir:

> *"… En son ve en mühim dileğim; vaktiyle, yani biz ilkokullarda müsahabatı ahlâkiye diye bir ders okuturduk. Sonra pedagoji, teorik, akademik ahlâk şeyleri çıktı. Ortadan ahlâk dersleri kalktı. Şimdi akademik ahlâk meselesini bırakalım da bana kalırsa yeni nesli o kendi geleneklerimize göre yetiştirelim. Yoksa, son hâdiselerde olduğu gibi, otobüslerde, asfalt üzerinde türlü türlü çok hazin manzaraları görüyoruz. Yine tekrar ediyorum akademik'i, pedagoji'yi bırakalım da dedelerimizden gördüğümüz terbiyeyi, ahlâkı, ilmî mânada değil de, avamfiribane [halkın hoşuna gidecek biçimde] söylüyorum, amma bir öğretmenin ağızma yakışmaz dersiniz, belki ne olursa olsun dedelerimizden, ninelerimizden gördüğümüz terbiyeyi mekteplere*

sokalım, öyle bir ahlâk istiyorum ki, 16 ncı asırda Türkü şahlandıran, yedi iklim dört bucağa ün saldıran ahlâk olsun. Bu ahlâkı istemekle müstevli [işgalci] mi olalım, fatih mi olalım? Hayır; yalnız müstevli ve fatihlerin emrinde ikinci bir millet olmağa mahkûm kalmıyalım. (Bravo sesleri). Sayın Millî Eğitim Bakanı, sizden çok rica ediyorum, ahlâkı okullara yeniden sokunuz; yoksa yetiştireceğiniz nesil size de acaip bir şarkı uydurur." (TBMM Tutanak Dergisi, 21. Birleşim, 23.12.1946, s.399)

Ertesi günkü görüşmelerde söz alan CHP Bursa milletvekili Muhittin Baha Pars daha ileri giderek çocukların dinin ahlakî kısımlarını öğrenmeye hakları ve ihtiyaçları olduğunu söylemiştir:

"Arkadaşlar, yeni solcu dinler belirdi. Vicdanlar boş bulurlarsa bu dinler girerler. Vicdanlar, kalpler de vatanlar gibidir. Eğer boş bırakılırlarsa onları düşman işgal eder. Biz bu yeni dinlerden korkmuyoruz da kendi dinimizden korkuyoruz. ... Dinin bir uhrevi tarafı vardır, bir de tasarrufi tarafı vardır. Ondan bahsedecek değilim. Allahla kulun arasına kimsenin girmeğe hakkı yoktur. Hiç kimse, diğerine sen bu işi niçin yaptın veya niçin yapmıyorsun diyemez. Fakat dinlerin ahlâki kısımları vardır. Her çocuk, her genç bunu yakından bilmeli ve bir mukayese yapmak imkânını bulmalıdır. Arkadaşlar; isterseniz Allahla kul arasındaki şeyi telaffuz edip te memleketin havasını bozmak istiyenlere ceza tesbit edersiniz, fakat dünyanın en büyük adamının, fena elediği şeyi ömrünce yapmamış, iyi dediği şeyi her zaman yapmış olan adamın nesayihinden gençleri mahrum etmeğe hakkımız yoktur. Arkadaşlar, hikmetin başı Allah korkusudur, temizlik imandan gelir... mülkün esası adalettir diyen bir dinin saliki o dinden ancak menfaat bekliyebilir. Her şey bir tarafa, çocuklarımıza yalnız şu üç şeyi öğretelim... Demiyorum ki, yalnız bunlar bir memleketin umumi ahlakını ıslah eden şeylerdir. Hayır, daha birçok şeyler vardır onlarla beraber dinin ahlâki kısımlarının da maneviyatlara müessir olduğunu söylemek istiyorum. Biz, Atatürk'ün başladığı, yaptığı şeyi yıkmak istemiyoruz ikmal etmek istiyoruz. Atatürk te sağ olsaydı mutlaka bu yola giderdi. Memleketin, milletin menfaatine hadim olan işlerde Atatürk'ün geri kaldığını görmedik." (TBMM Tutanak Dergisi, 22. Birleşim, 24.12.1946, s.428)

Trabzon CHP milletvekili Mustafa Reşit Tarakçıoğlu da eskiden okullarda yer alan ahlâk bilgisinin "her nedense" ilkokuldan itibaren bütün eğitim kurumlarından çıkarılmış olduğunu, oysa dünyanın pek çok yerinde baba ve anaya hürmet, kardeşler arasındaki samimiyet, komşulara karşı muhabbet, memlekete karşı olan borçlar gibi çeşitli ahlâk konularının ilkokul, ortaokul ve lise programlarında yer aldığını belirtmiştir. Türkiye'de de böyle olması gerektiğini savunan Tarakçıoğlu ahlak eğitiminin hangi temele dayanması gerektiği konusunda Baha Pars'a katıldığını

söyleyerek dini bir ahlak eğitimi talep etmiştir (TBMM Tutanak Dergisi, 22. Birleşim, 24.12.1946, s. 431).

Bu oturuma damga vuran, konuyu din eğitimi hususuna, hatta daha genel olarak dinin ideolojik-siyasal önemine getiren CHP'nin önemli isimlerinden Hamdullah Suphi Tanrıöver'in konuşması olmuştur. "Terbiyede esas, aile için, zümreler için, cemiyetler için ve nihayet bir millet için doğrudan doğruya mânevidir." diyen Tanrıöver, milletlerin ancak imanla ayakta kalabileceğini söylemiştir. Ona göre Türk gençliğine iki iman verilebilir: din ve milliyet. Komünizm gibi üçüncü bir içtimai ve siyasi iman türü daha vardır fakat Türk halkı onu reddetmiştir. Din, Osmanlı Devletinin, Selçuklu Devletinin temelini teşkil etmiştir. Daha sonra "naehiller eline düşmüş" ve bu yüzden bir müddet ihmal edilmesi gerekmiştir. Ancak bu ilânihaye ihmal edilmesini gerektirmez zira fertler, milletler dinlerini kendi seviyelerine kadar yükseltirler. Geldiği yeni seviyede artık dini Türk çocuklarına telkin etmek gerekmektedir. Üstelik gecikmeye imkân yoktur: "Bizi en müşkil zamanlarda ayakta tutmuş olan dinimiz, milliyetimiz ve tarihi şuurumuzdur. Bu kuvvetlerle başka memleketlerde gördüğümüz kardeş mücadelesiyle bizi aynı felâkete sürükliyecek olan kominizmin yollarını tıkamış oluruz" (TBMM Tutanak Dergisi, 22. Birleşim, 24.12.1946, s. 437-40).

"Komünizm denen bir içtimai zehirden bünyeyi korumak için onun yanında yavaş yavaş genişleyecek bir şeriat hayatının ikamesi ihtimalini bir tedbir diye düşünmek aşağı yukarı bir öldürücü zehrin lâakal onun kadar öldürücü olan başka bir zehirle tedavi edileceğini zannetmekten ibarettir." diyerek Tanrıöver'e yanıt veren Başbakan Recep Peker, ahlakın dine dayanması gerektiği fikrine de itiraz etmiştir. Seküler ahlak anlayışını savunmuş ve toplumu asrın sosyal afetlerinden koruyacak en yüksek anlayışın doğru ve ölçülü bir milliyet anlayışı olduğunu öne sürmüştür:

> *"Muhterem arkadaşlar, modern insanın ahlâkı bugünkü yeni dünyanın ilmî ve insani düşüncelerde mesafe almış olan numunelerine benzer bir ahlâk ileri bir ahlâk olmalıdır. İyilik, doğruluk, kötülüklerden kaçınma gibi müşterek ahlâk her yerde birdir. Fakat dine istinat etmiyen bir ahlakın payidar olamıyacağına dair zan verici en ufak bir imada dahi hakikat olmadığını ifade etmek mecburiyetindeyim. Kapalı ahlak, anahtar deliğinden gözetliyen ahlak, karanlık ahlak, mahiyeti ifade edilmemiş bir mistik telâkkinin karanlıkları içine gömülmüş bir ahlak bir cemiyeti tahripten başka bir netice vermez. Türk ahlakı Türk inkılâbı ile karanlıkları sökerek modern anlayışın güneşli sahasına çıkmıştır."* (TBMM Tutanak Dergisi, 22. Birleşim, 24.12.1946, s. 445-46)

Ardından Milli Eğitim Bakanı Reşat Şemsettin Sirer de okullarda ahlak eğitimine ilişkin soru ve taleplere yanıt vermiştir. Peker'den farklı olarak Sirer laikliğe ve ahlakın kaynağına ilişkin tartışmaya girmemiş, seküler ahlakı savunmamıştır. Bunun yerine ahlak eğitiminin tek bir derse indirgenmemesi üzerine konuşmuştur. Ona göre, çocukları ahlâklı kılmak görevi yalnızca "müsahabatı ahlâkiye" adındaki bir derse düşmez. Tüm öğretmenler, tüm okul çevresi ve okulun genel havası koordineli bir halde bunu üstlenir. Bunda matematik öğretmeninin de oynanan oyunun da payı vardır. Bununla birlikte yurt bilgisi derslerinde "muaşeret adabına" daha fazla yer vermek kararında olunduğunu belirtir. Ayrıca insanın ahlakına etki eden pek çok unsur olduğunu, bunlardan en kuvvetli ikisinin okul ve aile olduğunu söyler. "Eğer çocuklarımız bizi memnun etmiyecek halde iseler bunların mesuliyetini münhasıran şu âmilin, şu terbiye faktörünün üzerine yığmak caiz olamaz." diyerek aileye de vurgu yapar (TBMM Tutanak Dergisi, 22. Birleşim, 24.12.1946, s. 465).

Bu tartışmadan sonra geçen bir yılda CHP içinde önemli tartışmalar yaşanmış, Temmuz 1947'de denetimli olmak kaydıyla özel din bilgileri dershanelerinin açılabileceği duyurulmuş, nihayet 17 Kasım-4 Aralık 1947'de gerçekleşen CHP VII. Kurultayı'nda vicdan hürriyeti ve laiklik prensipleri zedelenmemek şartıyla din eğitimi taleplerinin yerine getirilmesi karar altına alınmıştır (Jäschke, 1972: 83-84). Bu şartlar altında 29 Aralık 1947'de yapılan bütçe görüşmelerinde, Mustafa Reşit Tarakçıoğlu söz alarak önceki sene kürsüden okullarda ahlâk eğitimi verilmesi talebini yaptığını hatırlatmış, bu talebin milletin ve vekillerinin ortak talebi olduğunu fakat Milli Eğitim Bakanlığı'nın "ahlâk okutulmaz yaşanır" diyerek bunu okullara koymadığını belirtmiştir. Fransızların 1947-1948 ortaokul müfredat programına ve Belçika ilkokullarının müfredat programına atıf yapmış, bu programlarda gençlere düzenli olarak ahlâk ve yurt bilgisi verildiğini söylemiştir. Yozgat CHP milletvekili Kâmil Erbek de "muhakkak dinî kitaplarla da telkinler yapılarak" daha olgun ve ahlaken de faziletli insanlar yetiştirme görevine değinmiştir (TBMM Tutanak Dergisi, 26. Birleşim, 29.12.1947, s. 594, 611).

Millî Eğitim Bakanı R. Şemsettin Sirer önceki yıldaki uzlaşmacı tutumunu sürdürmüş; ahlâklı, karakter sahibi, vatansever gençler yetiştirme işinin programlara ahlâk adı altında bir ders koymakla başarılamayacağını zira insanın aile, okul,

kitaplar vb. sayısız faktörün etkisi altında beşikten mezara kadar kendini yeniden teşkil ettiğini söylemiştir. Okullarda daha önce Müsahabatı Ahlâkiye adlı bir ders bulunduğunu, buna sonra Yurt Bilgisi adı verildiğini, eğer bu derse ahlâk kelimesinin eklenmesinde fayda görüyorlarsa eklenebileceğini ifade etmiştir. "Ama şu cihetten emin ve müsterih olsunlar ki, yurt bilgisi müfredatına ahlâk kaidelerini nas olarak telkin eden bahisleri de koymayı düşünmekteyiz." diye de eklemiştir (TBMM Tutanak Dergisi, 26. Birleşim, 29.12.1947, s. 621-22).

Ahlak eğitimi tartışmaları 1949 başında din derslerinin seçmeli olarak ilkokul programına girmesiyle son bulmuştur. Hasan Tahsin Banguoğlu'nun bakan olmasını takiben 1949 yılı ocak ayında Milli Eğitim Bakanlığı tarafından gönderilen genelgeyle ilkokullarda seçmeli din derslerinin okutulacağı duyurulmuştur. 4. ve 5. sınıflarda haftada ikişer saat verilecek olan bu derslerin okul dershanelerinde ve okulun kendi öğretmenleri tarafından okutulacağı, hiçbir öğrenci ve öğretmenin bu dersleri okumak ve okutmak hususunda zorlanmayacağı, din derslerinin sınıf geçme durumu ile ilgisinin olmayacağı, Talim ve Terbiye Heyeti'nce uygun görülmüş müfredat programı ve ders kitabına bağlı kalınacağı vurgulanmıştır. Öğrenci velileri çocuklarının din derslerine devamını arzu ettiklerini yazılı olarak okul idaresine bildireceklerdir. Genelgenin 6. maddesinde "Düşünce, inanış veya mezhep ayrılıkları dolayısıyle çocuklarını din derslerine göndermeyen ailelerle, gönderenler arasında veya bu derslere devam eden çocuklarla etmeyenler arasında yersiz münakaşalara meydan verilmeyecektir." denmektedir (Jäschke, 1972: 89-90).

1940'larda yükselen ahlak eğitimi tartışmalarında dile getirilmeyen ya da getirilemeyenler, 1939-1947 arasında Diyanet İşleri Başkan Yardımcılığı, 1947-1951 yıllarında ise Diyanet İşleri Başkanlığı yapan Ahmet Hamdi Akseki'nin Demokrat Parti'nin iktidara gelmesinden sonra, 1951'de Sebilürreşad dergisinde yayımlanan raporunda şu şekilde ifade edilmekteydi:

> *"Yirmi altı seneden beri çocuklarımız hakiki bir din ve ahlak terbiyesinden mahrum olarak içi bomboş ve herhangi menfi bir tesiri kabule müsait bir şekilde yetişmektedir. ... Çocuklarımıza gerek mekteplerde ve gerek başka vasıtalar ile 26 seneden beri din ve ahlak aleyhinde söylenebilecek ne varsa hepsi söylenmiş, telkin edilmiş ve kıpkızıl bir dinsiz olmaları için her şey yapılmıştır."* (Gökaçtı, 2005: 182)

Bu, muhafazakâr cumhuriyet tarihi anlatısının başladığı yerdir. Demokrat Parti'nin iktidara gelişi, kültürel kimliği bastırılmış bir toplumun özgürleşmesi olarak

tasvir edilmeye başlanmıştır. Bugüne uzanan bu bakış açısı, 1950 sonrası Türk siyasetine damga vuracak olan cumhuriyetçi-muhafazakârlığın Kemalizmle ilişkisini karşıtlık veya politik baskıdan kaynaklı bir mecburiyet olarak okuduğu gibi, cumhuriyetçi radikalizmi de hümanist-materyalist bir felsefi hatta yerleştirmektedir. Her iki saptama da, çalışma boyunca ortaya koymaya çalıştığımız üzere, büyük teorik ve ampirik sorunlar içermektedir. Kaynağında toplumu ve politik aktörleri kültürel kimliğine indirgemek yatmaktadır.

SONUÇ

Türkiye'de çok partili hayata geçişle birlikte yaşanan değişimleri "pozitivist" Cumhuriyet'e yönelik bastırılmış toplumsal tepkilerin bir anda su yüzüne çıkması olarak değerlendiren tarih yazımının eleştirisinden hareketle şekillenmiş olan bu çalışmada, Üçüncü Cumhuriyet dönemi Fransası ve Erken Cumhuriyet Dönemi Türkiyesinin sekülarizminin sınırları, ahlak felsefesi ve ahlak eğitimi açısından incelenmiştir. Bu sınırların monolitik, durağan ve dinsel kimliğine indirgenmiş bir soyut toplum tarafından değil; kapitalist kuruluşun iktisadi ve politik dinamikleri tarafından belirlendiği öne sürülmüştür.

Her iki örnekte de solidarist millet dayanışması ekseninde kurulan laik cumhuriyet, seküler bir millet tanımını esas almakla birlikte zamanla muhafazakâr etkilere açık hale gelmiştir. Siyasi meşruiyetin ve bilginin kaynağının "yeryüzüne indirilmesi" ve akıl ve değişim kavramlarının genel kabul görmesi olarak sekülerleşmenin yanlışlandığından söz edilemez; muhafazakarlar gelenek ve dinin, kapitalizm, bilim-teknik ve nihayet cumhuriyetle uzlaşamayacağı görüşünü reddederek sisteme entegre olmuşlardır. Öte yandan sekülaristler de dinle doğrudan bir karşı karşıya geliş yaşamayı tercih etmemişlerdir. Zira ideolojiler yalnızca bugüne ilişkin bir dünya görüşü değil yarına ilişkin bir toplum ideali de sundukları için, moderniteyle uyumlulaşmış bir dinin, sözü edilen ikinci işlevi seçkinler açısından önemli olmuştur.

Seküler dünya görüşünün yayılmasının toplumsal ve politik kökleri, çeşitli seküler ahlak görüşlerinin içeriği, hegemon hale gelip gelemedikleri, laik kitle eğitimi sisteminde ne ölçüde ve nasıl yansıtıldıkları ve dinsel ahlakı savunan muhafazakârların sistemle ilişkisi açılarından Türkiye ve Fransa örneklerinin incelemesi sonucunda kimi benzer süreçler, ortak belirleyenler ve farklılaştıran dinamikler açığa çıkmıştır. Her şeyden önce, Üçüncü Cumhuriyet Fransası'nın felsefi-siyasal dağarcık anlamında bir model teşkil ettiği, ancak bunun Fransa'ya içkin bir modelin Türkiye'de bir taklit ve yapaylık olarak uygulanması olmadığı sonucuna varılmıştır. İki vaka arasındaki ilişki, kapitalist ulus-devlet inşasının eski rejimle bir kopuş etrafında gerçekleştiği iki dünya-tarihsel "an"dan kronolojik olarak daha geç olanın diğerinden "öğrenmesi" olarak tanımlanabilir.

A. TÜRKİYE İÇİN "FRANSIZ MODELİ" NEDİR, NE DEĞİLDİR?

Erken Cumhuriyet Türkiye'sinin Fransız Üçüncü Cumhuriyeti'ni model aldığı, hatta onun bir tür replikası olduğu genellikle kabul edilmektedir. Zafer Toprak, düşünce dağarcığının Üçüncü Cumhuriyet'ten alınmasının yanında Radikal Parti ile CHP arasındaki bağ ve ilişkileri buna kanıt olarak gösterir. CHP Radikal Parti'nin solidarist ideolojisinden esinlenmiş, Radikal Parti ile iyi ilişkiler içinde olmuş, solidarizm en azından 1946'ya kadar ulus inşasının omurgasını oluşturmuştur. 3 kez başbakanlık ve aralıklarla 21 yıl Radikal Parti başkanlığı yapmış olan Édouard Herriot, Türk laikliğini överken, Türkiye'den Batı'ya açılan ilk pencerenin Fransa'ya açıldığını söylemiş; 1924 Anayasasının liberal ve demokratik karakterinde Fransız etkisinin bulunduğundan söz etmiştir (Toprak, Z., 2002; Uyar, 2012; "Zafer Toprak: Atatürk", 2008).

Fransa'nın Türkiye üzerindeki siyasi, bilimsel ve entelektüel etkisinin Üçüncü Cumhuriyet'in ve Türkiye Cumhuriyeti'nin öncesine uzandığı görülmektedir. Osmanlı Devleti Batı bilimini ve siyasi düşüncesini 17. yüzyıldan itibaren izlemeye başlamıştır. Özellikle 19. yüzyılda kurulan modern okullarda Fransız uzman ve eğitimcilerin ağırlığı, Fransız eğitim sisteminin örnek alınması ve Fransızca kaynakların kullanılması; modern profesyonel bürokratik kadroların Fransız siyasal düşünce ve eylem repertuarından büyük ölçüde etkilenmesiyle sonuçlanmıştır. Bir büyük Avrupa gücü olarak Fransa, Tanzimat'la birlikte Osmanlı siyasi ve ekonomik hayatında da etkin hale gelmiş, henüz 19. yüzyılın ortasında modern ticaret ve ceza hukukunu ve eğitim sistemini "ihraç" ederek Osmanlı devletinin rasyonelleşmesi ve sekülerleşmesine katkıda bulunmuştur. 19. yüzyıl sonuna gelindiğinde, ahlaki, toplumsal, siyasal, hatta dini sorunlar üzerinde kesin "çözümler" sunan Fransız sosyolojisi de çeşitli versiyonlarıyla (Comte, Demolins, Durkheim vd.) Osmanlı reformcularının düşüncesine hâkim olmuş; Batıcı, liberal, milliyetçi hareketlerin gelişmesinde etkili olmuştur. Buradan hareketle, bilimi bir toplum mühendisliği aracı olarak kullanmak anlamında pozitivizmin Osmanlı devletinde tek bir akıma mal edilemeyeceği, yaşanan sosyo-ekonomik dönüşümlere ve onun yarattığı düşünsel-politik ihtiyaçlara denk düşen fikirler ve örnekler sunduğu

için değişim isteyen güçler arasında uzunca bir süre ilgi gördüğü sonucuna varılmıştır. Cumhuriyet seçkinlerinin Fransız Üçüncü Cumhuriyeti'nden model aldığı kültür idealini ise Mardin (1998), hümanist bir ahlâkî evren, din ve devlet işlerini ayırma kararlılığı, entelektüeller tarafından belirlenen bir toplum görüşü, düzen ve ilerlemenin kaçınılmazlığına inanç olarak ifade eder. Bu ideal doğrultusunda yaklaşık 5 yıllık bir sürede tüm kanun ve kurallar laik Batı hukukuyla uyumlulaştırılmış, din dersleri okul müfredatından kaldırılmış, İslamcılığa karşı yoğun bir ideolojik mücadele yürütülmüştür.

Bu süreçleri bir "taklit" olarak yorumlayan araştırmacılar tarafından laiklik, ancak dini fanatizm ve/veya bir ruhban sınıfının doğrudan hâkimiyeti koşullarında "normal" sayılabilecek bir müdahale olarak görülmektedir. Hâkim hale gelmiş bulunan eleştirel sekülerleşme yaklaşımları Anglosakson laiklik modelini norm, Fransız modelini ise sapma olarak ele alma eğilimindedir. Türkiye ise "sapmanın da sapması" durumundadır. Örneğin Köktaş (1997: 183-84), Türkiye'de laikliğin, çok dinli toplumlarda devletin kendini bir dinsel grupla özdeşleştirip diğerine baskı uygulaması olasılığına karşı, ya da nüfuzlu bir ruhban sınıfına karşı verilen bir mücadele sonucunda ortaya çıkmadığını; Aydınlanma felsefesi, Fransız pozitivizmi ve bilimciliğinden etkilenen seçkinlerin, geri kalmışlığın temel nedeni olarak gördükleri dinin zararlı etkilerinden toplumu kurtarmak arayışının sonucu olarak kurulduğunu ifade etmektedir. Tunçay'a (2005: 211-15) göre de, Tanzimat ve Meşrutiyet laikliği -yabancı güçlerin baskısı altındaki çok dinli bir toplulukta parçalanmayı önlemek üzere- çağdaşlaşma sürecinin yapısal bir gereği olarak ortaya çıkmış iken, türdeş bir nüfusun büyük ölçüde sağlanmış bulunduğu Cumhuriyet dönemi laikliği ise yapısal bir zorunluluk değil kültürel bir devrimdir. Bu gibi "yapı" anlayışları laikliği sadece çok dinli toplumlarda uygulanması icap eden bir bir arada yaşama ilkesi olarak ortaya koyarken onun iktisadi temellerini ihmal eder. Bu nedenle Türk laikliği sekülarist seçkinlerin iradesiyle, onun sınırları ve geriye dönüşleri de toplumsal bünyeye uymamasıyla "açıklanmakta"dır.

Bu çalışmada "bilgi yapılarının dönüşümü olarak sekülerleşme" kapitalistleşmenin bir sonucu ve dünya-tarihsel bir zorunluluk olarak ele alınmıştır. Ticaretin yayılması, kentleşme, kapitalizmin ihtiyaç duyduğu emek gücünün üretim ve yeniden üretim mekanizmalarının kurulması, ulusal devletlerin inşası ve benzeri

gelişmeler; rasyonel ve bilimsel bilginin hâkimiyetiyle sonuçlanmıştır. Metafiziğin bir kenara bırakıldığı ve rasyonel hesabın egemen olduğu bu "dünyanın büyüsünün bozulması" sürecinde kurumlar da yalnızca dünyevi gelişme ve ihtiyaçlar ışığında yeniden yapılandırılmıştır. Modern dünya-sisteminin jeokültürü, yani sistemin tamamında fiilen ve potansiyel olarak paylaşılan değerler; Kilisenin baskısından özgürleşme çabası çerçevesinde teolojiden felsefeye yöneliş, hümanizmin yükselişi, bilimin ve deneyciliğin gelişmesi ve filozofları/hümanistleri geriye itmesi, beşeri, edebi ve metafizik olanın "hor görülmesine" yanıt olarak Romantizmin ortaya çıkması ve Hıristiyanlığı modern seküler dünyanın üzerine uyacak şekilde yeniden dikmesi süreçlerinin birikimsel gelişimiyle ortaya çıkmıştır (Wallerstein, 2011). Kitle eğitimi aracılığıyla yeni bilgi yapıları topluma da yayılmıştır. Bu yayılmanın niteliğini ve sınırlarını 19. yüzyılda birçok ülkede gelişen laik-merkezi-milli eğitim sistemleri belirlemiştir. Diğer alt sistemler gibi eğitim sistemine de biçimini veren artık dinsel dünya görüşü değildir. Ancak Hobsbawm'ın (2005) belirttiği gibi, din kurumu varlığını sürdürmüş; hatta nüfus artışına, kapitalist yayılmaya, liberal dünyanın haksızlıklarına ve ruhsuzluğuna, misyonerlik faaliyetlerine, muhafazakâr Avrupa devletlerinin "ahlaki düzen" arayışlarına koşut olarak yer yer güçlenmiş ve sekülerleşme güçleriyle çatışmaya girmiştir. Klasik Aydınlanma geleneğinin materyalizmini reddeden ve dinsel bir boyuta sahip olan Alman felsefesi on dokuzuncu yüzyılda Fransa'da da etkili olmuş; Cousin ve Renouvier gibi spiritüalistler Kant'ın din, ahlak ve bilim arasında uzlaşma arayışını devam ettirmişlerdir. Öte yandan İkinci Sanayi Devrimi, hızlı kentleşme, işçi hareketlerinin etkinliğini artırması ve emperyalist rekabet; 19. yüzyılın son çeyreğinde hızlı bir sosyo-ekonomik değişim süreci ve materyalizmin yeniden yükselişe geçmesi sonucunu ortaya çıkarmıştır. Değişim ve ilerlemenin kontrol altında tutulması ihtiyacından doğan pozitivist toplumbilimi, ulusal dayanışmanın kurulması hedefine uygun değer bilgisini ortaya koyma iddiasına sahip olmuştur.

Fransız laikliği tarihsel olarak yalıtılmış, istisnai ve değişmez bir model olarak gelişmemiştir. Fransız Aydınlanma felsefesinden olduğu kadar Anglosakson liberalizminden, Alman Romantizmi'nden, Amerika Birleşik Devletleri ve başka ülkelerin yasa ve kurumlarından da esinlenmiştir. Üçüncü Cumhuriyet'in bir kısmında antiklerikal, bilimci ve pozitivist bir çizgi öne çıkarken, özellikle 1905'ten

itibaren liberal ve merkezci yaklaşımlar ağırlık kazanmıştır. 1905 Kilise-devlet ayrılığı modeli, cumhuriyetçi ve muhafazakâr millet anlayışlarının çatışması ve nihayet uzlaşmasının sonucu olarak şekillenmiştir. Din milli kimliği ve devlet otoritesine itaati pekiştiren bir unsur olarak görülmüş, tarikatları tamamen yok etmeye ve Katolik kilisesini "ulusallaştırmaya" yönelik militan antiklerikalizm sınırlandırılmış, ancak dinden bağımsız bir değerler sisteminin eğitim yoluyla sosyalizasyonu hedefi korunmuştur.

Bu modelin Osmanlı-Türkiye coğrafyasına transferi de çalışmada incelenmiş ve "taklitçilik" eleştirisi çeşitli açılardan eleştirilmiştir. İlkin, "taklidin" olumsuz ve faydasız olduğu peşin hükmü, medeniyetin kurumsal öykünme yoluyla yayılması sürecini (Açıkel, 2007) görmezden gelmektedir. Yerli-yabancı ikileminden uzaklaşarak değerleri evrensel insan olanakları olarak gördüğümüzde değerlerin "alınması"ndan söz edemeyiz; insanların başka coğrafyalardaki insanların kendi olanaklarını nasıl gerçekleştirdiklerini gözleyip kendi olanaklarını fark etmeleri ve bunların hangi koşullarda gerçekleştirilebileceğini "öğrenmeleri" bir kimlik kaybına yol açmaz (Kaygı, 1992). Kaldı ki kültürel transfer radikalizme özgü bir olgu değildir; Safa'nın "Hangi Batı?" sorusu ve "Doğu-Batı sentezi" arayışında vücut bulduğu gibi, muhafazakârlar da Batı kaynaklı pek çok düşünce ve yapıyı repertuarlarına katmışlardır.

İkinci olarak, -bu kez seçkinlerin rolüne odaklanan transfer anlatılarının da görmezden geldiği- yapısal ekonomik koşullar, ortada bir taklitten öte ortak dünya-tarihsel bir zaman-mekân bulunduğuna işaret eder. Kapitalist üretim ilişkilerinin merkezden çevreye doğru yayılması bir dizi dayatma ihtiva etmekle birlikte, mevcut yapı ve öznelerle ilişkilenmeyen, toplumsal taleplerden beslenmeyen, çıkar ve meşruiyet ilişkilerinden bağımsız bir dışsal kaynaklı değişim tablosu fikrinin açıklayıcılıktan uzak olduğu öne sürülmüştür. Bu anlamda hem Fransa'da hem de Türkiye'de cumhuriyetçi seçkinler, kurumsal laikliği bir sekülerleşme süreci birikimi üzerinde inşa etmişlerdir. Toplumsal aktörlerin değişim istekleri ve/veya değişime uyarlanma kapasiteleri ihmal edilmemesi gereken bir olgudur. Devlet geleneğine (hikmet-i hükümet-*raison d'état*) yapılan vurgu önemli olmakla birlikte, devlet ve toplumu birbiriyle çatışma, tahakküm, uzlaşma vb. dışsal ilişkiler içine giren

bağımsız varlıklar olarak kavramsallaştırmak ve toplumu neredeyse değişmez bir kültürel varlık olarak değerlendirmek, sekülerleşme sürecini anlaşılmaz kılmaktadır.

B. SEKÜLERLEŞMENİN TOPLUMSAL TEMELLERİ

"Fransız modeli"nde devletin hem sekülerleşme sürecinde hem de onun sınırlanmasında önemli bir rol üstlendiği saptanmıştır. Öte yandan, politik aktörler ve müdahaleler ile tarihsel-sosyal yapıların ilişkisinin karmaşıklık ve iç içeliği dikkate alınarak değerlendirme yapılmıştır. Zira bu tarihsel-sosyal yapılar kapitalist sosyal ve kültürel yapıların gelişimi bağlamında Fransa ve Türkiye'yi aynı dünya-tarihsel zamanın parçası yapmakla birlikte, onların farklılıklarının temel kaynağını da teşkil eder. Örneğin her iki toplumda da sekülerleşmenin motoru, dünya-sistemiyle bütünleşen orta-üst sınıfların ihtiyaç duyduğu yasal ve teknolojik çerçevenin kuruluşu olsa da, Fransa Osmanlı'dan farklı olarak 19. yüzyıl boyunca işçi ve köylü kitleleri arasında dinden uzaklaşma (*dechristianization*) ve antiklerikalizm olarak tarif edilen bir tür toplumsal sekülerleşme sürecinden geçmiştir. Kentleşmenin gelişme düzeyiyle olduğu kadar Fransız Devrimi mirasıyla da yakından alakalı olan bu süreç Osmanlı-Türkiye örneğinde eksik bir unsurdur.

Fransa'da 1800'lerin ortalarına gelindiğinde Paris, Marsilya, Lyon, Lille, Saint-Étienne gibi sanayi merkezlerinde bulunan kent proletaryasının yanı sıra köylülüğünün de bir kısmının Kilise'den uzaklaşmış bulunduğu tespit edilmektedir. Bunda, 1793-94 döneminde Paris'te ve taşrada, bizzat Jakoben liderler tarafından tehlikeli bulunarak son verilen anti-katolik taban hareketlerinin anısından daha önemlisi, Restorasyon döneminde, önceden kiliseye ve göç eden soylulara ait olup Devrim sırasında el konulan arazilerin (*biens nationaux*) geri alınması ve kilise vergisinin yeniden konması deneyiminin yarattığı endişe önemli bir rol oynamıştır. Gerçi söz konusu araziler başlangıçta küçük parçalara ayrılmış ve satışında uzun vadeli ödeme imkânları getirilmişse de, devlet gelirlerini acilen artırma ihtiyacı dolayısıyla *biens nationaux*'ların üçte ikisi burjuva alıcıların eline geçmiştir. Dolayısıyla devrimin feodal vergilerin yükünü ortadan kaldırmak dışında kırsal nüfusun ekonomik durumunda büyük bir değişikliğe yol açmamış; kırsal kesimde devrime süreklileşmiş bir bağlılık oluşmamıştır. Yine de eski rejime dönüşü savunan

kralcılarla ve yerel soylularla organik ilişki içinde bulunan yerel din adamlarının eski kilise vergisini geri getirme denemeleri ve *biens nationaux* sahiplerinin cenaze törenlerini yapmayı reddetmeleri gibi nedenlerle özellikle 1830'lar ve 1860-70'ler civarında köylülerle din adamları arasında anlaşmazlıklar yaşanmıştır.

Fransa'da kimi kırsal bölgelerde dinden uzaklaşmada II. İmparatorluk döneminde devletin, Kilisenin kralcılarla işbirliği yaptığı şüphesiyle Katolik okulları gözetim altında tutarken laik ilkokulları yaygınlaştırmasının da payı vardır. Örneğin, her ne kadar ortaöğretime ancak seçkinlerin çocukları devam edebilse de, 1875 itibariyle ilköğretimdeki erkek öğrencilerin %80'i laik okullarda öğrenim görüyordu. Katolik okullar ile devlet okullarının farklı bir *ethos* geliştirmeye başladıkları, hatta iki eğitim sistemi içinde ilerlemeye ve dine ilişkin farklı tutumlara sahip "iki ulus" yetiştiği sıklıkla belirtilmektedir. Osmanlı'da da ikili bir eğitim yapısı ve "iki ulus" gelişmekle birlikte, seküler dünya görüşüne sahip kesim oldukça dar kalmıştır. Zira laik ilkokulların hem yaygın olmadığı hem de bu okullarda dinselliğin en azından II. Meşrutiyet'e kadar kırılamadığı görülür.

Fransa'da 19. yüzyılın ikinci yarısında, köylülüğün bir kısmı dışında, politik bilinci yüksek bir geleneksel kentli işçi sınıfı da antiklerikal eğilimler sergilemiştir. Solidarité kavramı ilk kez işçiler arasında sosyalist bir çerçevede yaygın olarak kullanılmaya başlamış, anarşizmin kurucusu Proudhon'un ahlak ve eğitim hakkındaki görüşlerinden etkilenen geniş bir işçi kitlesi kiliseden giderek uzaklaşmıştır. Bu unsur da Osmanlı örneğinde eksiktir. Kitleler arasında bir antiklerikalizm düşüncesi ve onlardan gelen bir sekülerleşme basıncı olmadığından Türkiye Cumhuriyeti'nde de seçkin bloğu içinde en ileri unsura yettiği ve/veya bloğun bütününün kabul ettiği oranda sekülerleşme yaşanmıştır. Sekülerleşmeyi sınırlarına –örneğin ahlak alanına- ittiren böyle bir faktörün bulunmamasının, sekülerleşmenin kurumsal-yasal düzlemle sınırlı kalmasına neden olduğu iddia edilebilir. Öte yandan, sekülerleşmenin başat aktörü ve belirleyicisi her iki örnekte de devlet eliyle ya da özerk olarak gelişmekte olan orta sınıftır. Bu anlamda bir "sivil toplum yokluğu"ndan söz edilemez.

19. yüzyıl Osmanlı toplumsal yapısına bakıldığında amorf bir "devlet bürokrasisi"nin içinde veya dışında, gayrimüslim ve Müslüman tüccarlardan âyanlara, tarım kapitalistlerinden küçük ölçekli kentsel üreticilere pek çok güçlenen

toplumsal sınıf bulunmaktadır. 18. yüzyılda başlayan ve 19. yüzyılda tamamlanan, Osmanlı'nın modern dünya-sistemine girişi toplumu da devleti de yeniden şekillendirmiştir. 19. yüzyıl ortalarındaki Batı kaynaklı idari ve yasal reformlar "İslam devletinin" sınırlarını bir hayli zorlarken, bunda yerli ve yabancı üretici ve tüccarların rolü büyüktür. Öte yandan, dünya ekonomisiyle birleşme döneminin başlangıcında Babıâli'nin güç kaybetmesinden faydalanan Müslüman seçkinler, pazar dışı süreçlerin hızlı tasfiyesiyle iktisadi güçlerini gayrimüslimler karşısında kaybetme tehlikesi yaşamaya başlamışlar, yüzyılın sonuna gelindiğinde merkeziyetçi, milliyetçi, seküler kapitalistleşme yolunu destekler hale gelmişlerdir. II. Abdülhamit ve ardından gelen İttihatçı ve Kemalist dönemlerin "güçlü devlet"i, klasik Osmanlı'nın patrimonyal devletiyle özdeş değildir; yeni güçlü devlet, Osmanlı'nın eski "pazar ilişkilerinin üstünde" devleti değil, pazar ilişkilerinin bir parçası ve düzenleyicisi olan devlettir. Önemli bir kısmı önce İttihatçı bloğun parçası ve sonradan da Kemalist projenin müttefiki haline gelen Müslüman seçkinlerin büyük bir kısmını sekülerleşmeden zarar gören çevresel güçler olarak betimleyen bugünkü tarih yazımı; cumhuriyet döneminde "devlet sınıfı" ile sanayi burjuvazisinin kaynaşmasını, 1945'e kadar CHP içinde bulunan "çevre"nin temsilcilerini ve entelektüel ve ideolojik alanda modern muhafazakârlarca temsil edilen bu grubun CHP'nin din, eğitim ve laiklik politikalarının aldığı biçimdeki payını ihmal etmektedir.

C. SEKÜLER AHLAK DÜŞÜNCESİNİN GELİŞİMİ

Pozitivizm, pek çoklarınca, gerek Fransız Üçüncü Cumhuriyeti gerekse Türkiye Cumhuriyeti'ne egemen siyasi düşünce ve tutumların felsefi temeli olarak kabul edilmektedir. Fransız felsefesi en azından Aydınlanma'dan beri güçlü bir akılcı ve bilimci damar içermiş, ahlakın kaynağı ve niteliklerine ilişkin çeşitli din dışı görüşler ortaya konmuştur. Çalışmada bu görüşler tarihsel bağlam ve kitleselleşme imkânları açılarından incelenmiş; 19. yüzyıl sonunda bu yaklaşımları "düzen" arayışıyla eklemleyen pozitivizmin, seküler ahlakın zirvesi ve aynı zamanda dinsel ahlak anlayışına dönüşün yatağı olduğu sonucuna varılmıştır.

17. yüzyılın ikinci yarısında Fransız Protestan filozof Pierre Bayle'in Hıristiyan olmanın zorunlu olarak iyi olmak anlamına gelmediği, Tanrı inancı olmadan da ahlaklı bir toplumun mümkün olduğu yönündeki fikirleri ile ilk kez ortaya konduğu öne sürülebilecek olan laik ahlak görüşü Aydınlanma felsefesi ile geliştirilmeye başlandı. Ahlakın yaratıcısı olarak Tanrı fikri söz konusu dönemde büyük ölçüde kabul edilmekle birlikte insanda ahlakın kaynağı olarak akıl, doğa, toplum ve terbiye kavramları üzerinde duruldu. Özellikle Jean Jacques Rousseau'nun toplumu ayrı bir ahlaki varlık olarak ortaya koyan ve toplumsal ahlakın şekillenmesinde yasaların yanı sıra kişilerin görevlerini sevmelerini sağlayacak bir sivil dine olan ihtiyacı vurgulayan görüşleri önemli bir iz bıraktı. Buna göre, Cumhuriyetin temelini oluşturacak olan sivil din, Hıristiyanlığın, her şeye kadir bir Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü gibi unsurlarını özümsemeli, iyi ve kötü karşısında ortak bir ödül ve ceza sistemi, toplumsal sözleşme ve yasaların kutsallığı vb. dogmaları içermeliydi.

19. yüzyılda geliştirilen farklı ahlak görüşleri arasında en etkililerinden biri "seküler fakat dinsiz olmayan, liberal fakat devrimci olmayan" felsefesiyle devletin de eğitim sisteminde yer verdiği Victor Cousin'ın ahlak felsefesi oldu. Temmuz Monarşisi döneminde ortaöğretim kurumlarında zorunlu olarak okutulan Cousin'ın felsefesi 3. Cumhuriyet'in "laik ahlak"ına da temel teşkil etti. Spiritüalizm olarak bilinen bu felsefe dinsel referanslara sahipse de, iyinin Tanrı'yı memnun ettiği için iyi olmadığını, iyi olduğu için Tanrı'yı memnun ettiğini belirterek din ve ahlakı ontolojik olarak ayırıyordu. Tanrısal kaynaklı ahlaki doğruları algılayıp açığa vuran akla duyulan ihtiyacı vurgulayan Cousin ve diğer Kantçılara karşılık ahlakın din dışı toplumsal temellerine işaret eden görüşler de çalışmada incelenmiştir. Örneğin anarşizmin kurucusu Proudhon'un, bireyde doğuştan gelen bir görev duygusu yerine insanlar arası karşılıklı saygıya dayalı ve adalet temelinde seküler bir ahlak anlayışı öneren yaklaşımı, *Morale Indépendante* dergisinden adını alan grup tarafından geliştirilmiştir. Dünyevi adaleti iyilikseverliğin yerine koymayı savunan bu görüşler cumhuriyet rejimi tarafından ilgi görmemiştir. Görev bilincine vurgu yapan Kantçılar, burjuva cumhuriyetçi kadroları, hakların bilincinde olmayı öne çıkaran Proudhonculardan daha fazla etkilemiştir.

Aynı dönemlerde Osmanlı devletinde seküler ahlaka ilişkin felsefi ve siyasal fikir açılımlarından söz etmek zordur. Bunda, dünya-sistemine geç dâhil olmanın dışında, sisteme dâhil olurken hızla çevreselleşmenin yarattığı çözülme hissi ve ayakta kalma çabasının bizzat reformcuları, dinsel ahlakı bir tutamak olarak görmeye itmesinin rolü büyüktür. Çağdaşlaşmanın transfer yoluyla -Batılılaşma olarak- gerçekleştiği bir ortamda yapılan Batılılaşmanın sınırına ilişkin tartışmalar doğrudan veya dolaylı olarak ahlakı merkeze koymuştur. Batı'dan yalnızca pozitif bilimlerin alınması gerektiği, zira Osmanlı-İslam toplumunun değerler sisteminin Batı medeniyetine üstün olduğu yaygın olarak savunulmuştur. Jön Türk ideologları yurttaşlık erdemlerini kavramsallaştırmaya giriştiklerinde Avrupalı benzerleri gibi soyut bir "sivil din"e değil, İslam'a referans vermişlerdir. Yine de, yurttaşlık temelinde yeni bir toplumsal ahlak arayışı ve iyi davranışın belirlenmesinde vicdana ve akla başvurulmasına ilişkin görüşler (Namık Kemal), kötülüğün kaynağında insan doğasının mı yoksa eğitimin mi bulunduğu gibi tartışmalar (Ali Suavi), Osmanlı'da da pozitivizm-öncesi belirli bir birikim yaratmıştır.

Pozitivizmin kurucusu Comte ve öğrencisi Littré, bilim temelinde yeni bir ahlak ve metafizik olmayan, hümanist bir İnsanlık Dini önermişlerdir. Eşitsizlikleri doğal ve gerekli kabul eden, bireysel özgürlükleri tanıyan ancak topluma karşı görevleri öne çıkaran, bilimi sosyal uyumun sağlanmasıyla görevli kılan ilk pozitivist yaklaşımlar solidarist ahlak anlayışının temelini atmışlardır. "Toplumsal borç" solidarist ahlakın temel meselelerindendir. Fouillée Fransız toplumunu böldüğünü öne sürdüğü ahlaki-düşünsel anarşinin yerine ulusal birliği koyacak bilimsel çalışmalar ve zihinleri bu yönde biçimlendirecek bir eğitim sistemine vurgu yapmıştır. Émile Durkheim'in organik dayanışma kavramı pozitivist sekülarizmi mantıksal sınırlarına götürmüştür. Pozitivizm gerek Fransa'da gerek Türkiye'de saf ve süreklileşmiş bir etkiye sahip olamamışsa da eklektik cumhuriyetçi ahlak anlayışının önemli kaynaklarından birini teşkil etmiştir.

Laik ahlakın kaynağı, standartları, estetiği, öğretimi, yaptırımları konusunda ortak ve güçlü bir fikir doğmamasının ortaya çıkarttığı sorunlar karşısında sosyolojinin ve sosyolojik ahlak eğitiminin devreye girmesini savunan Durkheim, özellikle alt sınıfların ahlak temelinde disipline edilmesi ve toplumsal kaynaşmanın sağlanmasıyla meşgul olmuştur. Metafizik ve bireyci ahlakı reddeden Durkheim

belirli bir toplumda ve belirli bir anında topluma uygunluk gösteren davranışı ahlaki olarak tanımlarken, modern seküler ahlakın üç unsurunu disiplin, grup bağlılığı ve ahlaki bilinç olarak sıralar. Bilimsel incelemenin prosedürlerini uygulayarak ahlakın anlaşılması ve öğretilmesinin onun otoritesini ve değerini azaltmadığını, aksine ulusal birliğin garantörü olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca ahlak eğitiminin vaaz ya da endoktrinasyona değil açıklamaya dayanması, bütünüyle rasyonalist olması gerektiğini öne sürmüştür. Öğrenciye sadece ödevlerini öğretip bunların nedenlerini açıklamamak onu özerkliğin de bir parçası olan "ahlaki bilinç" açısından eksik bırakacağı gibi, somut bir değerler sisteminin basitçe nakledilmesi, öğrenciyi zaman içinde ortaya çıkacak yeni ahlaki eğilimleri kavramak ve hayata geçirmek için gereken bilişsel hazırlık ve hevesten de yoksun kılacaktır.

Türkiye'de seküler ahlakın gelişimi, önemli ölçüde, sözü edilen Fransız kaynaklardan esinlenmiş ancak içinde bulunduğu sosyal bağlamın izini taşımıştır. Çalışmada incelenen Osmanlı seküler ahlak mirasının ilk ismi hümanist düşünceden ve ütopyacı sosyalizmden etkilenmiş olan Tevfik Fikret'tir. Fikret şiirlerinde geleneklere ve gericiliğe saldırırken ahlakın kaynağını ilk kez dünyevileştirmiştir. "Fransız gençlerin laik terbiyesini, laik kurumlarının maarifini, burası için de uygun ve kurtarıcı buluyoruz." diyen ve ahlak esaslarının ayrıştırıcı bir unsur olan dine değil, birleştirici bir unsur olan "insanlık" kavramına bağlanmasını savunan materyalist Baha Tevfik üzerinde de durulmuştur. Sosyolojik ahlaktan da etkilenmiş olan Baha Tevfik'e göre dünyanın her tarafında iyi ve kötü birbirinden farklıdır ve değişim içindedir. Yeni kuşaklara öğretilmesi gereken, değişken ahlak kuralları değil; irade terbiyesi, azim, girişim, muhakeme, tutuculuğu reddetme, bilimi, gerçeği ve mevcut medeniyeti sevmedir. Dinsel ahlakın pratikte çok önemli bir bölümünü teşkil eden cinsel ahlak konusunda hükümde ve yaptırımda eşitlik talep etmesi de dönemi için yeni ve devrimci bir düşüncedir. Cumhuriyet dönemine etki etmiş olan II. Meşrutiyet döneminin Batıcılarının ahlak görüşleri de ele alınmıştır. Batı ahlakının alınıp alınmayacağını tartışmışlar ama bu konuda birlik arz etmemişlerdir. Ahlaklılığın Müslümanlık şartına bağlanmasına itiraz eden Abdullah Cevdet bütüncü iken, kısmîci olan Celal Nuri ahlakı İslamla bağdaştırmak istemiştir. Bununla birlikte Celal Nuri ahlâkın dinden eski olduğunu, ahlaklı davranış için yalnızca dinlerin korkutmasına güvenilemeyeceğini de ifade etmiştir.

Millet çağına geçildiğini söyleyen Celal Nuri Müslümanlarda millet ve vatan hissi yerinde bulunan din hissinin vatan hissi makamında kullanılabileceğini önerirken, Ziya Gökalp siyasal topluluğun din dışı bir temelde tanımlanmasını teorileştirerek cumhuriyetin seküler milli ahlak anlayışının temelini atmıştır. Durkheim ve Fouillée'den etkilenmiş olan Gökalp modern toplumsal işbölümünün gelişmesi ve uzmanlaşmanın artmasıyla etkisini yitiren eski ahlakta ısrar etmenin boşuna olduğunu, üstelik bunun "toplumcu direniş ve fenciliğin" güçlenmesine yol açacağını ifade etmiştir. Değişimi kontrol altında tutmak ve yeni bir meşruiyet zemini kurmak ahlak alanına gözünü diken Gökalp için temel amaç millileşme olsa da ahlâki-normatif bir sistem olarak İslam dini de Türk milliyetçiliği ile birlikte toplumsal dayanışmanın temellerini oluşturur. Ona göre "yeni ahlak" dinî ve ahlakî bir içeriğe sahip olmakla birlikte bir pozitif bilim olarak kurulmalıdır. Gökalp doğal ve değişmez bir milli bünye fikrine inanmaz. Milli şahsiyetin üç unsuru (hars, medeniyet, devlet) sosyal yapı dolayımıyla birbirlerini etkiler ve dönüştürür. Öz kültürdeki yenilikler taklit yoluyla değil "canlı yapıların içten gelen atılışlarla oluşan yaratıcı gelişmesi" şeklinde gerçekleşir. Bu noktada, muhtemelen yüzyıllarla ölçülen ağır bir evrimi kast etmediğini vurgulamak için Bergson'a başvurduğu görülen Gökalp yaşam tarzında gerçekleşecek değişikliklerin bilinemez (ancak sezilebilir) olduğunu öne sürmüştür.

Cumhuriyetle birlikte ahlak ile dinin birbiriyle ilişkili olmadığı yönünde yaklaşımlar daha açık biçimde ifade edilmeye başlamış, laikliğin üzerine inşa edileceği siyasi etik olarak milliyetçiliğe işaret edilmiştir. Çalışmada eserleri incelenen isimlerden sosyolog Necmeddin Sadık ahlâkın esasının din değil kültür olduğunu, ahlak ilkelerinin her toplumun kendine özel ülküsü (örneğin Türk milliyetçiliği) tarafından belirlendiğini belirtir. Bireyin toplum vicdanına karşı görev duygusu ile şahsi vicdanına karşı görev duygusunun birliğini öne sürerek birey-toplum ikiliğini aşmaya yönelen yazarın solidarist ve sosyolojik ahlak anlayışından etkilendiği görülür. Ahlaklı davranışın kaynağı ve yaptırımı olarak "maşeri (kolektif) vicdan"a işaret eden felsefeci Cemil Sena da değişmez bir öze sahip olan dinin değişen toplumsal dünyaya ahlaki açıdan kaynaklık edemeyeceğini, ayrıca körü körüne itaat etmeye dayalı, ülküden yoksun bir ahlakın özgürlüğü kısıtladığını ve bireyi hareketsiz ve tekâmülsüz bıraktığını vurgular. Sosyolog İsmail Hakkı'nın yeni

ahlakın kentli niteliğini vurgulaması dikkat çekicidir. Ona göre "ne iktisadın kölesi, ne de dinin uşağı" olan ahlakın kaynağı, Anadolu'daki değil büyük kentlerdeki *en gelişmiş haliyle* milli vicdandır.

Milli ülkülere ve sosyal dayanışma prensiplerine atıf yapmakla birlikte bireysel özerkliğe, benlik duygusuna ve iş ahlakına sahip kişilerin yetiştirilmesine dikkat çeken yaklaşımlar da göze çarpmaktadır. Ahmet Ağaoğlu geleneksel dinsel ahlaka liberal çerçevede eleştiri yöneltmiştir. Osmanlı-Türk toplumunda cinselliğe indirgenmiş, bu yüzden kamu vicdanını harekete geçirmeyen, üstelik bireysel özerkliğe ve teşebbüs ruhuna ket vuran sözde bir ahlak bulunduğunu, bu toplumun "kalbî ve ruhî ahlak konusunda" aslında Batı'dan aşağı bir durumda olduğunu ifade etmiştir.

Öte yandan sosyolojiden felsefeye, Durkheim'den Bergson'a yönelme eğiliminin Türkiye'de de yaşandığı dikkat çekmektedir. Gökalp'in öğrencisi sosyolog Mehmet İzzet sosyolojinin "büyük adamı" ihmal veya inkârından hareketle bireyin rolünü tartışmaya açmış, bugünkü hayatın yönünü soyut kaideler halinde kaydeden sosyolojiyle yetinmeme ve "insanlığa büyüklük hürriyetini tanıyan" bir felsefe aramanın meşru bir ihtiyaç olduğunu ifade etmiştir. Zaman içinde eklektik bir idealizme yönelmiş olan Mehmet İzzet'in düşüncelerini devam ettiren öğrencisi Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu da ahlaki hakikatin ancak bir parçasına ışık tutan tabiat, şuur ve cemiyet unsurlarına odaklanmak yerine ahlak konusunda yeni ve bireysel deneyime dayalı bir bileşime ihtiyaç duyulduğunu öne sürmüştür. Ahlak çalışmalarının çeşitliliğine ilişkin bir diğer örnek, tıp profesörü Akil Muhtar Özden'in ahlakın sosyolojik açıklamasının Darwinist bir alternatifini öneren çalışmasıdır. Özden ahlakın kaynağında hislerin, aklın veya toplumun değil, insan beyninde evrimle oluşan şahsi kabiliyetlerin yattığını, evrimin yönününse egoizmden özgeciliğe (altrüizm) doğru olduğunu öne sürmüştür.

Seküler ahlak görüşleri arasında son olarak hümanist eğilimli ahlak çalışmaları da dikkat çekmektedir. Özelde Hasan Âli Yücel'in *İyi Vatandaş İyi İnsan* kitabı incelenmiş ve seküler milliyetçiliğin Batı medeniyetine açılan yönüyle hem hümanizmanın tetikleyicisi ama hem de onun sınırlandırıcısı olduğu sonucuna varılmıştır. Yücel milliyeti insanlık ülküsüne doğru bir "tekâmül basamağı" olarak ele almaktadır. Ona göre ahlak hayatını başkalarının hayatıyla dengelemekten ve

yaşamak ile yaşatmak arasında sağlanacak uyumdan doğar. Öte yandan dine, özellikle İslamiyete sıkça referans vermiştir. Dinin temelinin ahlak olduğunu, İslam'ın temel ön şartının temiz kalplilik ve samimiyet olduğunu söyler; ona göre Müslümanların geri kalmasının nedeninin şeklî kuralları bu esas kuralların önüne koymalarıdır. İslâm dininin vicdana ve akla değer verdiğini, bireyi davranışından sorumlu kıldığını belirten Yücel'e göre vicdan ve aklın sınırları olabileceği ise kabul edilmeli, manevi yaptırım gücünün ahlaklı davranış için yol gösterici niteliği dikkate alınmalıdır.

1923-1950 döneminde Türkiye'de geniş bir seküler ahlak külliyatı oluştuğu tespit edilmiştir. Bu çalışmada ancak genel ve seçmeci bir değerlendirmesi yapılan bu külliyat daha derinlemesine incelenmelidir. Birey, ulus ve insanlık unsurları çoğunlukla eklektik bir biçimde yan yana bulunmaktadır. Bunlar basitçe birer ölçek değil, ideoloji-kurucu kavramlardır. Eklektizm bir yandan cumhuriyetçi koalisyonun ideolojik amorfluğundan, diğer yandan da, söz konusu dönemde kapitalizmin ulusta cisimleşen bir kolektivizmi olduğu kadar, girişimci ve özerk birey görüşünü ve evrensel medeniyetçiliği de teşvik etmesinden kaynaklanmaktadır.

D. CUMHURİYETÇİ MUHAFAZAKÂRLIĞIN ETKİSİ

Çalışmada Fransa'da 1905 yasasının yeni bir antiklerikalizmin başlangıcı değil, 1898-1905 dalgasının zirvesi ve sonu olduğu öne sürülmüştür. Bundan sonra politik rekabet büyük ölçüde merkez-sağ ve merkez-sol arasında yaşanmıştır. Burjuva siyasetinin merkezde toplanması, bir yandan seküler ulus-devlet inşasının büyük ölçüde tamamlanmasıyla, diğer yandan iktisadi bunalım koşullarında gerçekleşen sosyalist canlanma karşısında siyasi ve sosyal barışı kurma hedefiyle ilişkilidir. İlk kez 1890'larda cumhuriyetçiler anti-klerikalizmin tonunu düşürürken muhafazakârlar da cumhuriyete olan nefretlerini bastırmışlar, bir koalisyon olarak hareket etmeyi başarmışlardır. Savaş sonrası kurulan muhafazakâr ağırlıklı meclis ve nihayet 1920'lerde Herriot hükümetinin Alsace'da 1905 Yasası'nı uygulama planının başarısızlığı ile birlikte laiklik yanlısı güçler savunma pozisyonuna çekilmiştir.

Türkiye'de de 1930'ların başına gelindiğinde başlıca laik reformlar yapılmış, devlet dini ortadan kaldırılmış, dinde reform konusu gündemden düşmüş, din dersleri

müfredattan kademeli olarak çıkarılmaya başlanmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın varlığı, Fransa'yla kıyaslandığında bir ayrılık değil kontrol rejimi görüntüsü ortaya çıkarsa da, Diyanet İşleri Başkanlığı kurumunun varlığı Osmanlı'da İslamiyetin tarihsel olarak devlet içinde örgütlenmesiyle ilişkilidir. Devletin karşısında bir konkordato yahut *modus vivendi* kurulabilecek kilise benzeri bir hiyerarşik yapı yoktur. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kuruluşu genel olarak İslamın değil temelde heterodoks İslamın kontrolüne ilişkin olup, bu anlamda Fransa'daki tarikat karşıtı politikalarla arasında paralellik kurmak daha doğru olacaktır. Bundan sonra devlet kamusal alanın din dışı kalması için gerekli koşulları sağlama görevine odaklanmış, sekülarizm savunmaya geçmiştir. Bu durum, her iki örnekte de cumhuriyetçi-milliyetçi siyasi programın ikincil bir nitelik kazanmasıyla da ilgilidir.

Cumhuriyetçilik doğası gereği süreksiz bir politik harekettir; monarşiden demokrasiye geçişteki bir anın doktrini olmaktan öte pozitif bir içeriği (yani sunduğu bir dünya görüşü, gelecek ideali ve toplumsal dönüşüm kuramı) yoktur. Milliyetçilik de, faşizm boyutuna sıçramadığı müddetçe, siyasal ve sosyal birim olarak ulusu savunmak dışında pozitif bir içeriğe sahip değildir. Liberalizm, sosyalizm veya muhafazakârlık cumhuriyetçilik ve milliyetçiliğe bir içerik ve çerçeve sağlar. Demokratik sistem çerçevesinde Fransa'da Radikal Parti zamanla liberal-sosyal demokrat bir niteliğe bürünürken, hala oluş halindeki bir kapitalist ekonomi ve ulus-devleti tek başına temsil eden CHP ise önce özgün bir ideoloji (Kemalizm) üretmeyi denemiş (bkz. *Kadro, Ülkü* dergileri), ancak koalisyon niteliğini tehlikeye düşürmeden bunu gerçekleştiremeyeceğini görerek vazgeçmiştir. Diğer "pozitif" ideolojilerin de baskılanması bir "ethos" yaratma sorununu beraberinde getirmiş; laik okul, eski rejimde dinin üstlendiği, insanların bilişsel, psikolojik ve felsefi ihtiyaçlarını karşılama işlevini yerine getirmekte yetersiz kalmıştır. Cumhuriyetçi muhafazakarlar ya da muhafazakar modernite bu boşluk üzerinde yükselmiştir.

Fransa'da 1890'larda kültürel alanda bir gerileme (*dekadans*) duygusunun baş gösterdiği, özellikle Fransız edebiyatında nostaljinin, antimodernizmin, pozitivist bilime direnişin önemli temalar olarak ortaya çıktığı görülür. I. Dünya Savaşı yarattığı yıkımla akıl, ilerleme, evrensellik gibi değerlerin kitlelerin zihninde çözülüşüne ve spiritüalizmin yükselişine neden olmuştur. Bu, aşağı yukarı aynı zaman diliminde Almanya'da, İngiltere'de de vücut bulmuş olan dünya-tarihsel bir

yönelimdir. Aydınlanma düşüncesine meydan okuma temelinde yükselen yeni idealizmin başlıca esin kaynağı Bergson felsefesi olmuştur. Bergson, kendinden önce gelen pozitivizme benzer biçimde, değişimi reddetmeyip onu bir sabite bağlamaya yönelmiş, ancak evrensel, yapısal, yönü ve mekanizmaları belli bir değişim değil, tahmin edilemez, yerli, insan-özneyi temel alan bir değişim öngörmüştür. Bu yüzden "20. yy liberalizminin bir temsilcisi" (Kennedy, 1980) ya da "klasik tipte bir liberal ve demokrat" (İrem, 2011) olarak görülen Bergson, insanın dinsel ve ruhsal değerlere ihtiyacıyla teknoloji ve bilime ihtiyacını bağdaştırmak istemiştir. Ahlak felsefesi alanında bir yandan toplumun en yüksek otorite olmasını reddederek solidarizm ve sosyolojizmden, diğer yandan zekânın iradeyi sürükleme gücü olmadığını belirterek Kantçı rasyonalizmden ayrılır.

Türkiye'de de Bergsoncu düşünce cumhuriyetçi muhafazakârların esin kaynaklarından biri olmuştur. Fransa'daki *rallié*'lerin (cumhuriyet fikriyle uzlaşmış Katolikler) Türkiye'deki benzeri olarak görülebilecek cumhuriyetçi muhafazakârların fikir ataları olan II. Meşrutiyet'in modernist İslamcılarının (Said Halim Paşa, Mehmet Akif, Mehmet Şemsettin vd.) ahlak görüşleri de çalışmada incelenmiştir. Bu grup İslam'la bilim, rasyonalite ve ilerleme arasında bir bağdaşmazlık görmezken, Müslüman ülkelerin geri kalmışlığını cehalet, bid'at, hurafecilik ve despotizme bağlıyorlardı. Onları sekülerleşme ve ahlak felsefesi açısından ilgi çekici kılan, bir yandan devletin sorunlarını bir ahlak bunalımına/manevi anarşiye bağlayıp Batıcılığa karşı geleneksel Müslüman ahlakını çağırırken, öte yandan yeni ve aktif bir insan ve toplum telakkisi doğrultusunda geleneksel ahlak kavramlarının hiyerarşisini bozmuş ve/veya onları yeniden tanımlamış oluşlarıdır. Tasavvuf ve tarikatlara yönelik eleştiriyle birleşerek, tevekkül, teslimiyet, kanaat, zühd (dünya zevklerine ilgisizlik), sabır ve fakirlik kavramları gerilere doğru ittirilirken, gayret, cehd (gücü yettiğince çalışma), zenginlik, irade, mesuliyet kavramları daha güçlü şekilde yeniden inşa edilmiştir (Kara, 2012). Sekülerleşme sürecinin temel unsurlarından olan dinin iç sekülerleşmesini (elbette başka sosyo-politik imalarla da birlikte) doğrulayan bu dönüşüm, ilk kez modernist İslamcılarca ortaya konan ve bugüne devrolan, toplumsal olguların değerlendirilmesinde "bize özgü" olma-olmama, dışarıdan gelme-gelmeme ölçütlerinin sorunlarını da hatırlatmaktadır.

Kurtuluş Savaşı sırasında "bireyin yaratıcı hamlesi" ve "Anadoluculuk" fikirleri çerçevesinde entelektüellerin ilgisini çeken Bergson metafiziği Cumhuriyet döneminde bir felsefi harekete dönüşmediyse de tek tek entelektüeller üzerinde büyük bir iz bırakmıştır. 1930'ların siyasi ve kültürel polemikleri sırasında Kemalist gruptan ayrı bir kimlik geliştirmeye başlayan cumhuriyetçi muhafazakârlar özellikle rejimin kültür politikalarını eleştirmişlerdir. Modernist İslamcıların "manevi anarşi" tezlerini yeniden üreten bu grup, bu duruma karşı *seküler* bir "ahlaki düzen", bireysel dindarlıkla vatandaşlık ahlakını birleştirmeyi öngören bir kültürcü çözüm öneriyordu. Türkiye'nin ölü bir pozitivist Batı'ya göre şekillendirildiğini, oysa Kant'la başlayıp Renouvier ve Bergson'a uzanan başka bir Batı felsefesinin geliştiğini, bu ikinci Batı'ya yönelmek gerektiğini vurgulayan Peyami Safa'nın ahlak anlayışı üzerinde özellikle durulmuştur. Ahlâksız bir din ve dinsiz bir ahlâk olamayacağını, her ahlaklı davranışın altında -bilinçaltında da olsa- Allah korkusunun yattığını öne süren Safa, Amerikan laiklik anlayışını övmüştür. Spiritüalist felsefenin pozitivizmin genelliğine karşılık bireysel derinliğe, iradeye ve eyleme yaptığı vurgulardan esinlenen muhafazakârlar, özellikle iktidar bloğunun çatırdadığı 1940'larda laik ahlakın sorunlarına işaret etmiş, ahlak ile dinin özdeşliğini temel almaya başlamışlardır.

E. LAİK OKULUN BAŞARI VE SINIRLARI

Geçtiğimiz yüzyıl dönümündeki cumhuriyetçi ulus-devlet kuruluş süreçlerinde, Gambetta'ya "Klerikalizm, düşman budur!", Mustafa Kemal'e "Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler ve tarikat üyeleri memleketi olamaz!" dedirten antiklerikal momentler mevcuttur. Kralcılığa/Bonapartizme/saltanatçılığa karşı cumhuriyet rejiminin tehlikeye düştüğü, eski rejimin iktisadi ve siyasi güçlerinin yeni reijme sadakatsizlik gösterdiği, dinî güçlerin laikliği ve resmi ideolojiyi hedef alan eylemlerde bulunduğu, devletin eğitim tekelinin tarikat vb. yapılar tarafından tehdit edildiği düşünülen dönemlerde yükselen bu radikal sekülarizm; kendini, kurumsal veya heterodoks dinî örgütlenmelere sert müdahalelerin ve hatta dinde reform çabalarının yanında, seküler ahlak görüşlerinin yaygın olarak tartışılması ve ahlak eğitiminin sekülerleşmesinde göstermiştir. Bunun dışında kalan dönemlerde, özellikle de muhafazakârların cumhuriyetle barışmasından

sonra seküler ahlak sosyal disiplin ve kaynaşmayı sağlayacak toplumsal normlarla özdeşleşmiştir. İlkinde daha az oranda olmak üzere, Fransız Üçüncü Cumhuriyetinde ve Erken Türkiye Cumhuriyetinde milliyetçi kuşaklar yetiştirme hedefi, akılcı ve özerk kuşaklar yetiştirme hedefini gölgelemiştir.

Fransa'da 28 Mart 1882 yasası ile kurulan laik eğitim sisteminin temel amacı bir yandan kitlelere sanayi toplumunun gereklerine uygun akılcı bir eğitim vermek, diğer yandan ortak ulusal kimliği kabul ettirmek, vatandaşlık görevlerini öğretmek, hukuk, mülkiyet ve toplumsal düzene saygıyı aşılamak olarak özetlenebilir. Kitleleri akıl ve ilerleme fikrinin radikal imalarından uzak tutacak bir ahlak eğitimi bu sistemin temel unsurudur. Bununla birlikte, çalışmada, 1980'lerden itibaren yaygınlaşan, gerek eski rejimle gerekse savaş sonrasıyla değer sürekliliğine vurgu yapan laik okul ve laik ahlak okumasının da, 1880-1914 döneminde gelişen, gerek sonraki döneme gerekse Fransa dışına etki eden "Aydınlanmacı" eğitim ruhu ve pratiğini azımsadığı saptaması yapılmıştır.

Ferry Yasaları olarak bilinen eğitim reformları dinin ahlakın tek kaynağı ve başlıca sosyalleşme kurumu olma niteliğini sarsmıştır. Eğitim Bakanı Jules Ferry'nin devlet okullarının ilköğretim müfredatına (Katolik milletvekillerinin "ahlak ve din eğitimi" önerisine karşı) "ahlak ve vatandaşlık eğitimi" dersini koydurması, özel okullarda ise din derslerini isteğe bağlı hale getirmesi bu durumu pekiştirmiştir. Laik okul projesini radikal antiklerikal bir dille değil, dinlerin partikülarizmine karşı ahlakın evrenselliğine ve birleştiriciliğine vurgu yapan "tarafsız okul" kavramı etrafında savunmuş, laik ahlakın Fransızların "atalarının eski güzel ahlakı"ndan başka bir şey olmadığını vurgulamıştır. 1883 müfredat programı hazırlanırken dersin içeriğinde "Tanrı'ya karşı görevler" konusunun yer almaması için de mücadele etmiş ancak diretmemiştir. Üzerinde uzlaşılan formülasyona göre öğretmenin görevi Tanrı'ya saygı duyulmasını sağlamak ve Tanrı'ya karşı başlıca görevin, onun vicdan ve akıl tarafından ortaya konan kanunlarına itaat etmek olduğunu öğretmekle sınırlıdır.

Uzlaşmacı tavırlarına ve dersin içeriğinin spiritüalist öğretilerden oluşmasına itirazları olmamasına binaen Vincent (2011), Ferry'nin ve onun İlköğretim Müdürü Ferdinand Buisson'un liberal laiklik geleneğine ait olduklarını, III. Cumhuriyet reformlarının ruhunu bu geleneğin teşkil ettiğini iddia etmektedir. Bu

Kantçı/liberal/akılcı laikliğin karşısına Comteçu/bilimci/laikçi laikliği koyar. Son tahlilde III. Cumhuriyet'in laik okulunun baskın niteliğinin liberalizm olduğu söylenebilir. Ancak bu, Wallerstein'e atıfla belirttiğimiz gibi, dünya ölçeğinde iktisadi hegemonyasını kuran "küçük l ile liberalizm"dir. Vurgu liberalizme yapıldığında örneğin Fransız laikliğini Amerikan laiklik modelinden ayıran özellikler belirsizleşmekte; Fransız laikliğinin Vatikan tarafından uzun süre kabul edilmemesi, Kilise'nin laik ahlak kitaplarına savaş açması gibi gelişmeler anlaşılamaz kalmaktadır. Din eğitiminin aileye ve kiliseye, ahlak eğitiminin okula ait olduğunu söyleyerek bu ikisi arasındaki özdeşliği kırmak ve ahlakı rasyonelleştirmek, dönemi için benzersiz bir gelişmedir.

Türkiye Cumhuriyeti Fransız laik okulunu örnek almış, din dersleri 1927-33 arasında kademeli olarak kaldırılmıştır. 1924'te İkinci Heyet-i İlmiye tarafından hazırlanan ve 2 yıl yürürlükte kalan ilkokul müfredat programında tüm sınıflarda -din dersinin yanında- "Müsahabat-ı Ahlakiyye ve Malumat-ı Vataniyye" adıyla ahlak dersi yer almıştır. Amacı "gençlere Türkiye Cumhuriyeti'nin bir vatandaşı olmak sıfatıyla malik oldukları hak ve vazifeleri tanıtmak, bütün hareketlerinde hâkim olması lazım gelen ahlâk esaslarını telkin etmek, velhasıl milli ve insani vazifelerini takdir ve ifa edebilecek bir hale getirmek" olarak belirtilen ders üzerinde önemle durulmuştur. Bu dersin amaç ve yöntem bakımından Fransa'da "Ahlak ve Vatandaşlık Eğitimi" dersinden esinlendiği anlaşılmaktadır. Ancak 1926'da hazırlanan yeni programda bu dersin yerini Yurt Bilgisi dersi almıştır. Müsahabat-ı Ahlakiyye ve Malumat-ı Vataniyye dersinin 2 yıllık uygulanışına ilişkin araştırmaların laik ahlak eğitiminin gelişimi ve sınırları konusundaki bilgilerimizi ve değerlendirmelerimizi zenginleştireceği düşünülmektedir.

Üçüncü Cumhuriyet'in laik ahlak dersinin içeriğine dönecek olursak, çalışmada özellikle resmi ideolojiyi yansıtan, Bakanlık tarafından tavsiye edilen kimi ahlak ders kitapları incelenmiş ve vaaz edilen pratik ahlak ilkeleri benzese de teorik olarak dinsel ahlaktan büyük bir kopuş olduğu sonucuna varılmıştır. Kitaplar ilkin Tanrı ve din kavramlarının ne kadar ve nasıl ve ele alındığı açısından değerlendirilmiştir. Buna göre, doğadaki düzenin yaratıcısı olan bir Tanrı ve onun önünde hayranlık ve şükranla eğilmek olarak basitleştirilmiş, Kilisesiz, papazsız, içselleştirilmiş ve vatan sevgisiyle ilişkilendirilmiş bir din karşımıza çıkmaktadır.

Doğaya, insan ruhuna, sanata, bilime, uygarlığa hayranlık ve bunların parçası olmak; insanları, iyiliği, doğruluğu, adaleti sevmek; Tanrı'nın bahşettiği kadere ve geleceğe inanmak ve güvenmek gibi dinsel ödevler tarif edilir. Kimsenin kişiye bu ödevleri emretmeye, dayatmaya, yapıp yapmadığına veya nasıl yaptığına karışma hakkı olmadığı vurgulanır.

Tanrı ahlakın uzak kaynağı olarak kitaplarda hala vardır ancak ahlakın yakın kaynağı olma vasfını akıl, vicdan ve toplum gibi aracılara kaptırmıştır. Ahlak teolojik bir öğreti olmaktan çıkmış, kaynağını felsefede aramıştır. Kimi kitaplarda akıl yürütme, soyutlama, genelleştirme gibi akıl yetileri anlatılır ve övülür. III. Cumhuriyet öncesi dönemde ancak lise düzeyinde, yani seçkinlerin çocuklarına öğretilen felsefe ve mantık bilgilerinin basitleştirilmiş de olsa kitle eğitiminde sunulması da önemli bir yeniliktir. Öte yandan tam da kitle eğitiminde kullanılması, toplumsal kaynaşmayı ve sosyal ve profesyonel disiplini sağlamak işlevlerini de üstlenmesi, aynı zamanda laik ahlakın rasyonalizmini sınırlandıran bir unsur olmuştur. Ders kitaplarında çalışma ve tasarrufun önemi, iş ahlakı, mülkiyete saygı, kişinin mesleğinden memnuniyet ve gurur duyması konuları üzerinde durulduğu, görülmektedir. Kişinin konumunu değiştirmeye çalışmasının boşuna olduğu; mutluluğun kaynağının zenginlik olmadığı; bu dünyada erdem her zaman ödüllendirilmediği gibi kötülüğün de her zaman cezalandırılmadığı, ama başka bir yaşamda Tanrı'nın adaleti sağlayacağına ilişkin evrensel bir inanç bulunduğu gibi fikirler dikkati çekmektedir. Tanrı veya doğrudan atıf yapılmasa da ilahi bir kaynağı olan "yazgı"nın yardıma çağırılmasında sakınca görülmemektedir. Yine sosyal kaynaşma ve düzenin sağlanmasında ahlak eğitimin işlevinin çok önemli bir boyutu da vatanseverlik ve devlete itaatin telkinidir. Ahlak ders kitapları yasaların tartışılabileceğini, eleştirebileceğini, demokratik yollarla değiştirilebileceğini ancak var oldukları müddetçe hiçbir koşulda çiğnenmemeleri gerektiğini vurgulamıştır. Devlete ve yasalara itaat edilmezse anarşi ve barbarlığa geri dönüleceği ifade edilmekle yetinilmemiş, vatanın kutsallığı da vurgulanmıştır.

Türkiye'de ele aldığımız dönemde laik ahlak eğitimi temel olarak Yurt Bilgisi dersinde verilmiştir. 1926 tarihli İlkmektep Müfredat Programı'nda Yurt Bilgisi dersinin amaçları arasında, klasik yurttaşlık bilgisi ve ödevlerinin dışında, "çocuğa çevresindeki hadiselerin toplumsal anlamını idrak ettirmek" ve "devlet, milliyet ve

aile dayanışması uyarınca bir ahlakiyet hissi yaratmak" da sayılmış, yani ders yalnızca vatandaşlık ahlakına hapsolmamıştır. Ancak 1936'da yapılan müfredat programındaki amaçlar ise ahlak kelimesini içermemiş, devletin artan milliyetçi ve otoriter niteliklerini yansıtmıştır.

1930'lar boyunca ortaokul ve liselerde tek ders kitabı olarak okutulan *Vatandaş İçin Medeni Bilgiler* kitabı (Afet, 1932), yeni rejimin bir değerler bütünü ortaya koyma çabası olarak bu çalışmada incelenmiştir. Önemli bir bölümü Atatürk tarafından yazılmış olan kitapta değerlerin akılcı gerekçelendirilişi seküler bir ahlak anlayışının gelişimi açısından kitabı özel bir yere yerleştirmektedir. Ahlakın kaynağının milletin olduğu ve ahlakın milli heyecan şeklinde tezahür ettiği belirtilirken dine hiçbir ana ya da destekleyici rol verilmemiştir. Aksine İslam dininin ümmet siyaseti nedeniyle Türklerin milli bağlarını gevşettiği ve milli hislerini uyuşturduğu ifade edilmektedir. Ayrıca dinsel ahlakın temel dayanağı olan "Allah korkusu" yerilmiş, bunun özgürlüğü kısıtladığı belirtilmiştir.

Atatürk'ün bu kitapta solidarist ahlak anlayışından açıkça etkilendiği görülmüştür. Fransa'da toplumsal adalet temelinde bir seküler ahlak görüşü devlet tarafından ilgi görmemiş, Fouillée'nin ortaya koyduğu, sosyal refahı sağlamak üzere artan oranlı gelir vergisine dayalı "düzeltici adalet" anlayışı dahi mülk sahibi sınıflardan onay alamamış iken, solidarizm Türkiye'de 1930'lar devletçiliğinden kaynaklı olarak gerçek bir iz bırakabilmiştir. Din konusundaki kayıtsızlık bundan kaynaklanıyor olabilir. Bu çerçevede, vasıf ve kabiliyetlerdeki farklılıklardan kaynaklanan iktisadi eşitsizliğin doğallığı, topluma karşı borcun nereden doğduğu ve nasıl ödeneceği, toplanan vergiler yoluyla devletin "devlet sosyalistliğine yaklaşarak" solidarizmin icabını yerine getirmesi temaları yer almaktadır. Çalışmanın bireysel ve toplumsal önemi ve zevki, servetin lüzumu, mesleğinden memnun olma, mesleki erdemler ve teşebbüs fikri üzerinde durulmuştur. Akılcı ve ilerlemeci düşünce ile, gelişmekte olan kapitalist ekonominin ortaya çıkardığı sosyal zorunlulukları bağdaştırma arayışını yansıtan solidarizmin; Erken Cumhuriyet döneminde devlet açısından seküler ahlakın gidebildiği en ileri nokta olduğu sonucuna varılmıştır. Zira Hasan Âli Yücel döneminin hümanizma anlayışı milli kültür ekseninde kurulmuş; bu nedenle, 1940'larda egemen bloktaki çatlama ve

millet kavramının ahlak temelinde yeniden dinselleştirilmesi karşısında bir direnç teşkil edememiştir.

Ele aldığımız dönemin ancak son 10 yılında müstakil olarak seküler ahlaka ve eğitimine ilişkin siyasi tartışmalar ve pedagojik çalışmalar yürütüldüğü görülmüştür. Hasan Âli Yücel'in eğitim hamlesi çerçevesinde ilk kez bir seküler değerler kümesi ortaya konmuştur. 1940'lar aynı zamanda egemen bloğun çözülmesine sahne olmuş, rüştünü kazanan muhafazakârlar manevi gerileme-ahlaki çöküntü tespitlerine dayanarak din-ahlak ilişkisini restore etme amacı gütmüşlerdir. Meclis tartışmalarında Yücel'in ahlakı "disiplin" çerçevesinin dışına çekmeye çalıştığı, ahlaki gerileme tezlerini reddettiği, bunun yerine ahlaka pozitif bir içerik kazandırmaya çalıştığı görülür. Bu doğrultuda, Maarif Bakanlığının eğitim hamlelerinin bir parçası olarak başlattığı eğitim şûralarının ikincisinin (15-21 Şubat 1943) ana gündemlerinden biri "okullarda ahlak eğitiminin geliştirilmesi" olarak belirlenmiş, ahlak eğitiminin amaç ve ilkeleri ortaya konmuştur.

Çalışmada söz konusu şuranın rapor ve tutanakları incelenmiştir. Ahlak eğitim ve öğretiminin amacında millîlik ("Türklük duygusuna ve bilincine varış") vurgusu yapılsa da, evrensel hümanist ahlaka da eşdüzeyde atıf yapıldığı görülür. Yücel'in, Ferry'nin "atalarımızın eski güzel ahlakı" vurgusuna benzeyen, "Millî hayatımız bize, en büyük ahlâk düsturlarını verecek derecede zengindir. Siyasal ve medeni tarihimizin olayları ve büyükleri, halkımızın düşünceli ve ihtiyatlı hayatı, vakarlı hareket tarzı, çetin toprak terbiyesinden aldığı gerçekçi görüşü, en değerli ahlâk temelleridir…" ifadeleri, okullarda öğretilecek ahlakın seküler niteliğini güvence altına alma çabası olarak da okunabilir. Sıralanan "Türk ahlâkının toplumsal ve kişisel ilkeleri" evrensel pratik ahlak ilkeleri olup, çeşitli derslerin içeriğinde bulunan ahlak konularının ağırlığının artırılması ve belirlenen ilkelerin ele alınması uygun görülmüştür. Şûrada yapılan tartışmalarda okullara ahlak dersi konması gündeme gelmiş ancak Bakanlık ilköğretimde ahlak dersi konmasının doğuracağı bir laik ahlak-dinî ahlak tartışmasından kaçınmaya devam etmiştir. Yücel'in, özellikle 1940'ların parçalanan ve muhafazakârlaşan siyasi atmosferinde, bu tartışmanın dinî ahlakın restorasyonuyla sonuçlanabileceği endişesine sahip olduğu tahmin edilebilir. Bunun yersiz bir endişe olmadığı gerek Şura tartışmalarında gerek sonrasındaki meclis tartışmalarında gözlemlenmektedir. Öte yandan, savunmacı nedenlerle de

olsa, “Türk milleti” prizmasından geçerek kurulan hümanizmin seküler ahlakı korumaya yetmediği kısa sürede görülmüştür. Sekülaristler; felsefe öğretmeni ve şair Namdar Rahmi Karatay’ın deyimiyle “ahlak kalmadıcılık havası”nı reddetmiş, öngörülen seküler ahlak ilkelerinin benimsenmesinin “idealist bir hava esmesine”, “ülkü ateşinin canlandırılmasına” bağlamışlardır. Ancak çok partili hayata geçiş, komünizmle mücadelenin gündeme gelmesi ve Ağustos 1946’da Hasan Âli Yücel’in istifasını takiben, sekülarist kanadın da ahlakı giderek itaat ve disiplin noktadan değerlendirmeye başladığı görülmektedir. Üçüncü Milli Eğitim Şurası’ndan anlaşıldığı üzere, öğrencileri “zararlı alışkanlıklardan ve partizanlıktan” koruma Milli Eğitim Bakanlığı’nın temel ahlak meselesi olmuş, pozitif ahlak geriye çekilmiştir. 1946 sonunda okullarda geleneksel-dinî ahlak eğitiminin verilmesi talebi yükselmeye başlamıştır. Çocukların “dinin ahlakî kısımlarını öğrenmeye hakları ve ihtiyaçları olduğu”, ancak bu sayede “yeni solcu dinler”den korunabilecekleri, Türk gençliğini bir “içtimai ve siyasi iman” olan komünizmden ancak dinî imanın koruyabileceği vb. görüşler meclis kürsüsünden ifade edilmeye başlamıştır. Ahlak eğitimi tartışmaları 1949 başında din derslerinin seçmeli olarak ilkokul programına girmesiyle son bulmuştur.

Demokrat Parti ve izleyen sağ iktidarlar din ve ahlakı özdeşleştirmiş ve milli kimliği dini içerecek şekilde yeniden tanımlamışlardır. Bu sürecin muhafazakâr cumhuriyet tarihi anlatısının iddia ettiği gibi kültürel kimliği baskılanmış bir toplumun hızla özgürleşmesi olarak tasvir edilip edilemeyeceği araştırmaya değer bir alandır. Bu çalışmada tartışılan bazı tezlerin bu alanda olası araştırmalara da fikir vermesi umut edilmektedir: Bir yandan, 1950 sonrası Türk siyasetine damga vuracak olan cumhuriyetçi muhafazakârlığın 1950 öncesinde rejimle ilişkisinin basitçe karşıtlık veya politik baskıdan kaynaklı bir mecburiyet olarak okunamayacağı, diğer yandan, cumhuriyetçi radikalizmin de hümanist-materyalist bir felsefi hatla özdeşleştirilemeyeceği savunulmuştur. Bunun temelinde, Erken Cumhuriyet devletinin, pozitivizmle özdeşleştirilen bürokratik elitten ibaret değil, tarım, ticaret ve sanayi elitlerinden oluşan bir iktidar bloğu olarak görülmesi yatmaktadır. Küçük burjuva ya da profesyonel orta sınıf radikalizmi, kurucu unsur olarak devlete kendi felsefi rengini bir “patika” oluşturacak ölçüde çalmıştır. Öte yandan bu kesim iktisadi hayatta ana sınıflara yaklaştıkça dönüşüme uğramış, ayrıca iktidar bloğunun diğer

bileşenleri de kendi liberal ve muhafazakâr patikalarını zamanla geliştirmiş ve dayatmışlardır. Bu bakış açısı, sekülerleşme paradigmasını kabul eden ancak sekülerleşmenin sınırlarını saptamaya yönelen bir analiz için anahtar önemdedir.

Mardin (1998, 2011), Türk Devrimi'nin dinî unsurları siyasal alanın dışına atarken bir sosyal *ethos* (değerler bütünü) getirmede başarısız olduğu tespitiyle birlikte İslam'ın toplumsal etkisinin yaygınlığının nedenlerini araştırmış ve İslam'ı bir üslup, yani "dış dünyadan aldığımız uyarıları bir sisteme göre sınıflandırmamıza yarayan birtakım kavramsal vasıtalar" olarak kavramsallaştırmayı önermiştir. Türk Devrimi'nin Mardin'in sözünü ettiği açık başarısızlığı, bu çalışmada da denendiği gibi, öznel ve yapısal bir dizi faktörle açıklanabilir. Öte yandan, seküler ahlakın dinsel ahlaka rakip ve eşdeğer bir *ethos*/*üslup*/*habitus* teşkil etmesinin *kategorik olarak* mümkün olmadığı şeklindeki muhafazakâr varsayım, Türkiye Cumhuriyeti'nin seküler bir *ethos* geliştirmede başarılı olduğu alanları görmezden gelerek Türkiye'de bir seküler ahlak literatürünün gelişmesine ket vurmaktadır. Bu varsayımın aşılmasında, tezde sunulan kavramsal çerçeve ve bulguların yanı sıra, bir dizi seküler ahlak felsefesi geleneğinin bulunduğu ve seküler bir sosyal *ethos*un en fazla yaygınlaştığı toplumlardan olan Fransa ile yapılan karşılaştırmanın da katkı sağlayacağı umut edilmektedir.

KAYNAKÇA

A. TÜRKİYE BÜYÜK MİLLET MECLİSİ (TBMM) TUTANAKLARI

TBMM Zabıt Ceridesi, 70. İnikat, 25.6.1932, Devre: IV, Cilt: 9, İçtima: 1, http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d04/c009/tbmm04009070.pdf

TBMM Zabıt Ceridesi, 52. İnikat, 17.5.1933, Devre: IV, Cilt: 15, İçtima: 2, http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d04/c015/tbmm04015052.pdf

TBMM Zabıt Ceridesi, 29. İnikad, 25.5.1935, Devre: V, Cilt: 3, İçtima: 1, http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d05/c003/tbmm05003029.pdf

TBMM Zabıt Ceridesi, 33. İnikad, 5.2.1937, Devre: V, Cilt: 16, İçtima: 2, http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d05/c016/tbmm05016033.pdf

TBMM Zabıt Ceridesi, 57. İnikat, 27.5.1941, Devre: VI, Cilt: 18, İçtima: 2, http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d06/c018/tbmm06018057.pdf

TBMM Zabıt Ceridesi, 63. İnikat, 26.5.1942, Devre: VI, Cilt: 25, İçtima: 3, http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d06/c025/tbmm06025063.pdf

TBMM Zabıt Ceridesi, 28. İnikat, 26.5.1943, Devre: VII, Cilt: 2, İçtima: 1, http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d07/c002/tbmm07002028.pdf

TBMM Tutanak Dergisi, 21. Birleşim, 23.12.1946, Dönem: VIII, Cilt: 3, Toplantı: 1, http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d08/c003/tbmm08003021.pdf

TBMM Tutanak Dergisi, 22. Birleşim, 24.12.1946, Dönem: VIII, Cilt: 3, Toplantı: 1, http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d08/c003/tbmm08003022.pdf

TBMM Tutanak Dergisi, 26. Birleşim, 29.12.1947, Dönem: VIII, Cilt: 8, Toplantı: 2, http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d08/c008/tbmm08008026.pdf

B. KİTAPLAR VE KİTAP İÇİ BÖLÜMLER

Abdullah Cevdet (2008). *İçtihad'ın İçtihadı – Abdullah Cevdet'ten Seçme Yazılar*. Haz. Mustafa Gündüz. Ankara: Lotus Yayınevi.

Acomb, Evelyn (1941). *The French Laic Laws 1875-1889*. New York: Columbia University Press.

Açıkel, Fethi (2007). *Model-Bağımlı Modernleşme* Üzerine Kavramsal Bir Deneme: Seçkinler ve Osmanlı-Türk Modernliğinin Bilişsel-Kurumsal Repertuarı. *Tarihsel Sosyoloji – Stratejiler, Sorunsallar ve Paradigmalar* (ss. 79-110). Der. Ferdan Ergut ve Ayşen Uysal. Ankara: Dipnot Yayınları.

Afet [İnan] (1932). *Vatandaş İçin Medenî Bilgiler*. İstanbul: Devlet Matbaası.

Ahmet Nihat (1930). *İstikbalde Halk ve Ahlak.* İstanbul: Resimli Ay Matbaası.

Akgönül, Samim (Der.) (2011). *Tartışılan Laiklik: Fransa ve Türkiye'de İlkeler ve Algılamalar*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Aktay, Yasin ve Köktaş, M. Emin (Der.) (2007). *Din Sosyolojisi*. Ankara: Vadi Yayınları.

Anderson, Robert (1970). The Conflict in Education: Catholic Secondary Schools (1850-70): A Reappraisal. *Conflicts in French Society: Anticlericalism, Education and Morals in the 19th Century*. Ed. Theodore Zeldin. London: Allen & Unwin.

Anderson, R. D. (1977). *France 1870-1914: Politics and Society*. London, Henley & Boston: Routledge & Kegan Paul.

Asad, Talal (2007). *Sekülerliğin Biçimleri – Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*. Çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Metis Yayınları.

Atatürk, Mustafa Kemal (1999). *Din ve Laiklik Üzerine*. Der. Doğu Perinçek. İstanbul: Kaynak Yayınları.

Atatürk, Mustafa Kemal (2003). *Medenî Bilgiler (Uygarlık Bilgileri)*. Haz. Nurer Uğurlu. İstanbul: Örgün Yayınevi.

Audier, Serge (2006). *Cumhuriyet Kuramları*. Çev. İsmail Yerguz. İstanbul: İletişim Yayınları.

Auspitz, Katherine (1982). *The Radical Bourgeoisie: The Ligue de l'enseignement and the origins of the Third Republic 1866-1885*. Cambridge: Cambridge University Press.

Baha Tevfik (2002). *Yeni Ahlâk ve Ahlâk Üzerine Yazılar*. Derleyen ve Hazırlayan Faruk Öztürk. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Balaban, M. Rahmi (Der.) (1948). *Son Asrın İlim ve Fen Adamlarına Göre İlim-Ahlak-İman*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Barbier, Maurice (1999). *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*. Çev. Özkan Gözel. İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Baubérot, Jean (2009). *Laiklik – Tutku ile Akıl Arasında*. Çev. Alev Er. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Bayet, Albert (1925). *La Morale Laique et ses adversaires* [Laik Ahlak ve Düşmanları]. Paris: F. Rieder et Cie Editeurs.

Berger, P. (1967). *The Sacred Canopy*. New York: Doubleday.

Bergson, Henri (2004). *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*. Çev: Mukadder Yakupoğlu. Ankara: *Doğu Batı Yayınları*.

Berkes, Niyazi (1997). *Teokrasi ve Laiklik*. İstanbul: Adam Yayınları.

Berkes, Niyazi (2006). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Black, C. E. (1989). *Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri*. Çev. Fatih Gümüş. Ankara: V Yayınları.

Borak, Sadi (2004). *Atatürk ve Din*. İstanbul: Kırmızı Beyaz.

Boratav, Korkut (2003). *Türkiye İktisat Tarihi 1908-2002*. 7. Baskı. Ankara: İmge Kitabevi.

Bracq, J. C. (1916). *France under the Republic*. New York: Charles Scribner's Sons.

Bulut, Faik (1999). *İttihat ve Terakki'de Milliyetçilik Din ve Kadın Tartışmaları, II. Cilt*. İstanbul: Su Yayınları.

Cevizci, Ahmet (2002). *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*. Bursa: Ezgi Kitabevi.

Cemil Sena [Ongun] (1935). *Felsefe ve İçtimaiyat Notları*. İstanbul: Ahmet Sait Matbaası.

Chadwick, Owen (1993). *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Chirot, Daniel (2002). Marc Bloch'un Toplumsal ve Tarihsel Manzarası. *Tarihsel Sosyoloji – Bloch'tan Wallerstein'e Görüşler ve Yöntemler* (ss. 22-46). Der. Theda Skocpol. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Clark, Linda L. (1984). *Schooling the Daughters of Marianne: Textbooks and the Socialization of Girls in Modern French Primary Schools*. Albany: State University of New York Press.

Coşar, Fatma Mansur (2008). *Laiklik Arayışları*. İstanbul: Evrim Yayınevi.

Cousin, M. V. (1854). *Lectures on The True, The Beautiful, and The Good*. Çev. O. W. Wight. New York: D. Appleton and Company.

Cündioğlu, Dücane (1998). *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Cündioğlu, Dücane (2005). *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Din ve Siyaset*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Çakan Hacıibrahimoğlu, Işıl (2012). *Cumhuriyet ve Hümanizma Algısı*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Çiğdem, Ahmet (2003). *Aydınlanma Düşüncesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Davison, Andrew (2002). *Türkiye'de Sekülarizm ve Modernlik: Hermenötik Bir Yeniden Değerlendirme.* Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: İletişim Yayınları.

Dobbelaere, Karel (2008). Two Different Types of Manifest Secularization: Belgium and France Compared. *The Centrality of Religion in Social Life Essays in Honour of James A. Beckford.* Editör Eileen Barker. Hampshire: Ashgate Publishing.

Doğan, Nuri (1994). *Ders Kitapları ve Sosyalleşme (1876-1918).* İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Durkheim, Emile (1961). *Moral Education*. Çev. Everett K. Wilson ve Herman Schnurer. Editör Everett K. Wilson. New York: Free Press of Glencoe.

Durkheim, Emile (1979). *Durkheim: Essays on morals and education*. Editör ve giriş W. S. F. Pickering. Çev. H.L. Sutcliffe: London, Boston & Henley: Routledge & Kegan Paul.

Elwitt, Sanford (1975). *The Making of the Third Republic - Class and Politics in France, 1868-1884.* Baton Rouge: Louisiana State University Press.

Elwitt, Sanford (1986). *The Third Republic Defended: Bourgeois Reform in France, 1880-1914*. Baton Rouge & London: Louisiana State University Press.

Erdem, Hüsameddin (2006). *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*. İstanbul: Dem Yayınları.

Ergur, Ali (2009). Türkiye'de Siyasî Düşüncenin Gelişmesinde Fransız Etkisi. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 9 Dönemler ve Zihniyetler* (ss. 927-944). Cilt Editörü Ömer Laçiner. İstanbul: İletişim Yayınları.

Ergut, Ferdan ve Uysal, Ayşen (2007). Tarihsel Sosyoloji Ne Yapar? Nasıl Yapar?. *Tarihsel Sosyoloji – Stratejiler, Sorunsallar ve Paradigmalar*. Der. Ferdan Ergut ve Ayşen Uysal. Ankara: Dipnot Yayınları.

Ergut, Ferdan ve Uysal, Ayşen (Der.) (2007). *Tarihsel Sosyoloji – Stratejiler, Sorunsallar ve Paradigmalar*. Ankara: Dipnot Yayınları.

Ferry, Jules (1883[2004]). Circulaire connue sous le nom de «Lettre aux instituteurs», 17 Novembre 1883. *Guide républicain – L'idée républicaine aujourd'hui.* Ministere de l'éducation nationale. Delagrave.

Fortna, Benjamin C. (2000). *Imperial Classroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire*. New York: Oxford University Press.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri (1937). Çevirenin Başlangıcı, *Ahlâk Tecrübesi* (F. Rauh). İstanbul: Devlet Basımevi.

Gauchet, Marcel (2000). *Demokrasi İçinde Din: Laikliğin Gelişimi*. Çev. Mehmet Emin Özcan. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Gildea, Robert (2008). *Children of the Revolution: The French, 1799-1914*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Glasner, Pierre E. (1977). *The Sociology of Secularisation*. Londra: Routledge and Kegan Paul.

Gough, Austin (1970). The Conflict in Politics: Catholic Legitimism and Liberal Bonapartism at Poitiers During the Second Empire. *Conflicts in French Society: Anticlericalism, Education and Morals in the 19th Century*. Editör Theodore Zeldin. London: Allen & Unwin.

Göçek, Fatma Müge (1999). *Burjuvazinin Yükselişi, İmparatorluğun Çöküşü - Osmanlı Batılılaşması ve Toplumsal Değişme*. İstanbul: Ayraç Yayınları.

Gökaçtı, Mehmet Ali (2005). *Türkiye'de Din Eğitimi ve İmam Hatipler*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Gökalp, Ziya (2005). *Türk Ahlâkı*. Sadeleştiren Yalçın Toker. İstanbul: Toker Yayınları.

Göle, Nilüfer (1997). The Quest for the Islamic Self within the Context of Modernity. *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*. Ed. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba. Seattle-London: University of Washington Press.

Gözaydın, İştar (2009). *Diyanet – Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Gözler, Kemal (2000). *Türk Anayasa Hukuku*. Bursa: Ekin Kitabevi Yayınları.

Habermas, Jürgen (2001). *İletişimsel Eylem Kuramı*. Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Hamilton, Gary G. (2002). Tarihte Konfigürasyonlar: S. N. Eisenstadt'ın Tarihsel Sosyolojisi. *Tarihsel Sosyoloji – Bloch'tan Wallerstein'e Görüşler ve Yöntemler* (ss. 85-129). Der. Theda Skocpol. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Hanioğlu, M. Şükrü (2011). *Atatürk: An Intellectual Biography*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Hervieu-Léger, Daniéle (2006). Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler. *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar -I-* (ss. 137-154). Der. Bünyamin Solmaz ve İhsan Çapcıoğlu. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.

Heywood, Andrew (2012). *Political Ideologies*. Basingstoke: Palgrave Mcmillan.

Hopkins, Terence K. (1982) The Study of the Capitalist World-Economy – Some Introductory Considerations. *World-Systems Analysis – Theory and Methodology* (ss. 9-38). Der. T.K. Hopkins ve I. Wallerstein. Beverly Hills, London, New Delhi: SAGE Publications.

İhsanoğlu, Ekmeleddin (1992). Ottomans and European Science. *Science and Empires - Historical Studies about Scientific Development and European Expansion*. Der. P.Petitjean, C. Jami ve A.M.Moulin. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.

İhsanoğlu, Ekmeleddin (2007). *Osmanlılar ve Bilim - Kaynaklar Işığında Bir Keşif*. İstanbul: Etkileşim Yayınları.

İkinci Maarif Şurası 15-21 Şubat 1943 - Çalışma Programı, Raporlar, Konuşmalar (Tıpkı basım) (1991). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

İnalcık, Halil (2006). *Turkey and Europe in History*. İstanbul: Eren Press.

İsmail Hakkı (1931). *Mürebbilere*. İstanbul: Sühulet Kütüphanesi.

Jäschke, Gotthard (1972). *Yeni Türkiye'de İslâmlık*. Çev. Hayrullah Örs. Ankara: Bilgi Yayınevi.

Janet, P. (1890). *Petits éléments de morale* [Ahlakın Bazı Unsurları]. Paris: Libraire Ch Delagrave.

Kafadar, Osman (1997). Sunuş. *Avrupalılaşmak* (Tüccarzâde İbrahim Hilmi). Ankara: Gündoğan Yayınları.

Kafadar, Osman (2000). *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Kant, I. (2009). *An Answer to the Question: 'What is Enlightenment?'* Çev. H.B. Nisbet. London: Penguin Books.

Kara, İsmail (2012). *Din ile Modernleşme Arasında - Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Karpat, Kemal H. (2010). *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Kasaba, Reşat (1993). *Osmanlı İmparatorluğu ve Dünya Ekonomisi - Ondokuzuncu Yüzyıl*. İstanbul: Belge Yayınları.

Kaygı, Abdullah (1992). *Türk Düşüncesinde Çağdaşlaşma*. Ankara: Gündoğan Yayınları.

Kazamias, Andreas M. (1966). *Education and the Quest for Modernity in Turkey*. Chicago: The University of Chicago Press.

Kazancıgil, Ali (1997). The Ottoman-Turkish State and Kemalism. *Atatürk Founder of a Modern State*. Ed. Ali Kazancıgil ve Ergun Özbudun. Londra: Hurst&Company.

Kehrer, Günter (2007). Birinci Bölüm. *Din Sosyolojisi* (ss. 21-118). Der. Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş. Ankara: Vadi Yayınları.

Keyder, Çağlar (2003). *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Kosik, Karel (1976). *Dialectics of the Concrete – A Study on Problems of Man and World*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.

Köksal, Yonca (2007). Sosyal Kontrol Sistemleri: 19. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda 'Devlet-Toplum' İlişkileri. *Tarihsel Sosyoloji: Stratejiler,*

Sorunsallar, Paradigmalar (ss. 111-141). Der. Ferdan Ergut ve Ayşen Uysal. Ankara: Dipnot Yayınları.

Köktaş, M. Emin (1997). *Din ve Siyaset – Siyasal Davranış ve Dindarlık*. Ankara: Vadi Yayınları.

Kurtoğlu, Zerrin (2009). Devlet Aklı ve Toplumsal Muhayyile Arasında Din ve Siyaset. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 9 Dönemler ve Zihniyetler* (ss. 617-633). Cilt Editörü: Ömer Laçiner. İstanbul: İletişim Yayınları.

Kuru, Ahmet T. (2011). *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Laloi, Pierre (1908). *D'instruction morale et d'instruction civique* [Ahlak ve Vatandaşlık Dersi]. Paris: Librairie Armand Colin.

Latourette, Kenneth Scott (1958). *Christianity in a Revolutionary Age: A History of Christianity in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (*Vol. 1*). New York: Harper.

Lebovics, Herman (1988). *The Alliance of Iron and Wheat in the Third French Republic 1860-1914, Origins of the New Conservatism*. Baton Rouge & London: Louisiana State University Press.

Lee, Richard E. (2010). *Knowledge Matters: The structures of knowledge and the crisis of the modern world-system*. Queensland: University of Queensland Press.

Lee, Richard E. ve Wallerstein, Immanuel (Der.) (2007). *İki Kültürü Aşmak: Modern Dünya Sisteminde Fen Bilimleri ile Beşeri Bilimler Ayrılığı.* Çev. Aysun Babacan. İstanbul: Metis Yayınları.

Lewis, Bernard (2004). *Modern Türkiye'nin Doğuşu.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Liard, Louis (1898). *Morale et enseignement civique*. Paris: Librairie Léopold Cerf.

Magraw, Roger (1970). The Conflict in the Villages: Popular Anticlericalism in the Isère (1852-1870). *Conflicts in French Society: Anticlericalism, Education and Morals in the 19th Century*. Editör Theodore Zeldin. London: Allen & Unwin.

Magraw, Roger (2002). *France 1800-1914: A Social History*. London: Pearson Education.

Mardin, Şerif (1998). *Türkiye'de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (2007). *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (2011). *Türkiye, İslam ve Sekülarizm*. Çev. Elçin Gen ve Murat Bozluolcay. İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (2013). *Bediüzzaman Said Nursi Olayı/Modern Türkiye´de Din ve Toplumsal Değişim*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Martin, David (1969). *The Religious and the Secular: studies in secularization*. New York: Schocken Books.

McManners, John (1973). *Church and State in France, 1870-1914*. New York: Harper Torchbooks.

Mehmet İzzet (1931). *İçtimaiyat*. İstanbul: Devlet Matbaası.

Mehmet İzzet (1989). *Makaleler*. Haz. Coşkun Değirmencioğlu. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Merriman, John (2004). *A History of Modern Europe – From the Renaissance to the Age of Napoleon (Vol.1).* New York & London: W. W. Norton & Company.

Mert, Nuray (1994a). *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış: Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*. İstanbul: Bağlam Yayınları.

Mertcan, Hakan (2012). *Bitmeyen Kavga Laiklik: Türkiye'de Din-Devlet-Diyanet*. Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı.

Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 9 Dönemler ve Zihniyetler (2009). Cilt Editörü: Ömer Laçiner. İstanbul: İletişim Yayınları.

Muallim Abdülbaki [Gölpınarlı] (2007 [1927-28]). *Yurt Bilgisi – Atatürk Dönemi Ders Kitabı*. İstanbul: Kaynak Yayınları.

Necmeddin Sadık [Sadak] (1936). *Sosyoloji*. İstanbul: Devlet Basımevi.

O'Connor, Adrian (2008). The Educational Proposals of the French Revolution: A Case Study in the Intellectual and Cultural History of Expectations. *Historicisizing the French Revolution.* Editörler C. Armenteros, T. Blanning, I. DiVanna, ve D. Dodds. Newcastle Upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

Ognier, Pierre (2008). *Une école sans Dieu ? 1880-1895. L'invention d'une morale laïque sous la IIIe République*. Toulouse: Presses universitaires du Mirail.

Oktay, Ayşe Sıdıka (2011). *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Ozouf, Mona (1982). *L'école, l'eglise et la république, 1871-1914*. Paris: Editions Cana.

Ozouf, Jacques, Ozouf, Mona (1992). *La République des Instituteurs*. Paris: Gallimard Le Seuil.

Özay, Mehmet (2007). *Sekülerleşme ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Özbudun, Ergun (1984). Antecedents of Kemalist Secularism: Some Thoughts on the Young Turk Period. *Modern Turkey: Continuity and Change*. Editör Ahmet Evin. Opladen: Leske Verlag and Budrich GmbH.

Özden, Dr. Akil Muhtar (1943). *İlim Bakımından Ahlâk*. İstanbul: Marifet Basımevi.

Özipek, Bekir Berat (2009). Anglo-Sakson ve Fransız Siyasi Modelleri Arasında Osmanlı ve Cumhuriyet Modernleşmesi. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 9 Dönemler ve Zihniyetler* (ss. 971-980). Cilt Editörü: Ömer Laçiner. İstanbul: İletişim Yayınları.

Öztürk, Veli (2010). *Cumhuriyet Dönemi Milli Eğitim Şûralarında Din ve Ahlak Eğitimi İle İlgili Olarak Alınan Kararlar ve Tartışmalar*. İzmir: Tibyan Yayıncılık.

Parla, Taha (2009). *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*. İstanbul: Deniz Yayınları.

Parry, D. L .L. ve Girard, P. (2002). *France since 1800*. New York: Oxford University Press.

Paul, Harry W. (1967). *The Second Ralliement: The Rapproachement between Church and State in France in the Twentieth Century*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press.

Pickering, W. S. F. (Der.) (1979). *Durkheim: Essays on morals and education*. Çev. H.L. Sutcliffe. London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul.

Polanyi, Karl (2010). *Büyük Dönüşüm: Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri*. Çev. Ayşe Buğra. İstanbul: İletişim Yayınları.

Price, Roger (2012). *Fransa'nın Kısa Tarihi*. Çev: Özkan Akpınar. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Quataert, Donald (2004). *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*. Çev. Ayşe Berktay. İstanbul: İletişim Yayınları.

Rémond, René (1999). *Religion and Society in Modern Europe*. Oxford, MA: Blackwell Publishers.

Riley, Alexander (2010). *Godless Intellectuals?: The Intellectual Pursuit of the Sacred Reinvented*. New York: Berghahn Books.

Safa, Peyami (1999). *Din İnkılâp İrtica*. İstanbul: Ötüken.

Said Halim Paşa (2011). *Buhranlarımız ve Son Eserleri*. Haz. M. Ertuğrul Düzdağ. İstanbul: İz Yayıncılık.

Sakaoğlu, Necdet (2003). *Osmanlı'dan Günümüze Eğitim Tarihi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Sancar, Serpil (2012). *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti – Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Scott, John A. (1951). *Republican Ideas and the Liberal Tradition in France 1870-1914*. New York: Columbia University Press.

Sertel, Sabiha (2006). *İlericilik-Gericilik Kavgasında Tevfik Fikret*. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.

Skocpol, Theda (Der.) (2002). *Tarihsel Sosyoloji – Bloch’tan Wallerstein’e Görüşler ve Yöntemler*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Skocpol, Theda (2004). *Devletler ve Toplumsal Devrimler - Fransa, Rusya ve Çin’in Karşılaştırmalı Bir Çözümlemesi*. Çev. S. Erdem Türközü. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Solmaz, Bünyamin ve Çapcıoğlu, İhsan (Der.) (2006). *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar -I-*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.

Stedman Jones, Sue (2003). Reflections on the Interpretation of Durkheim in the Sociological Tradition. *Durkheim Today*. Der. W. S. F. Pickering. New York: Berghahn Books.

Steeg, Jules (1896[2006]). *Le livre de morale du petit citoyen* [Küçük Vatandaşın Ahlâk Kitabı]. Paris: Fernand Nathan (Tıpkıbasım: Elibron Classics).

Stock-Morton, Phyllis (1988). *Moral Education for a Secular Society: The Development of Morale Laique in Nineteenth Century France*. Albany: State University of New York Press.

Stremlin, Boris (2007). Otoritenin Kuruluşu: Modern Dünyada Bilimin Yükselişi. *İki Kültürü Aşmak: Modern Dünya Sisteminde Fen Bilimleri ile Beşeri Bilimler Ayrılığı*. Derleyenler Richard E. Lee ve Immanuel Wallerstein. Çev. Aysun Babacan. İstanbul: Metis Yayınları.

Şengül, Serdar (2009). Medreseden Okula Osmanlı-Cumhuriyet Modernleşmesi. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 9 Dönemler ve Zihniyetler* (ss. 634-650). Cilt Editörü: Ömer Laçiner. İstanbul: İletişim Yayınları.

Tallett, Frank (1991). Dechristianizing France: The Year I and the Revolutionary Experience. *Religion, Society and Politics in France since 1789.* Ed. Frank Tallett ve Nicholas Atkin. London - Rio Grande: The Hambledon Press.

Tekeli, İlhan ve İlkin, Selim (1999). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Thompson, Ian (2004). *Odaktaki Sosyoloji: Din Sosyolojisine Giriş*. İstanbul: Birey Yayıncılık.

Tilly, Charles (1984). *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*. New York: Russell Sage Foundation.

Toprak, Binnaz (1998). Dinci Sağ. *Geçiş Sürecinde Türkiye*. Der. I.C. Schick ve E.A. Tonak. İstanbul: Belge Yayınları.

Toprak, Zafer (2012). *Darwin'den Dersim'e Cumhuriyet ve Antropoloji*. İstanbul: Doğan Kitap.

Towler, Robert (1974). *Homo Religiosus: Sociological Problems in the Study of Religion*. Londra: Constable.

Tunaya, T.Z. (2003). *Türkiye'de Siyasal Gelişmeler [1876-1938] – Mütareke, Cumhuriyet ve Atatürk*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Tunaya, Tarık Zafer (2004). *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Tunçay, Mete (2005). *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Turan, Şerafettin (2010). *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Tüccarzâde İbrahim Hilmi (1997). *Avrupalılaşmak*. Haz. Osman Kafadar ve Faruk Öztürk. Ankara: Gündoğan Yayınları.

Uyar, Hakkı (2012). Édouard Herriot'nun Atatürk'le Görüşmesi (1933) ve Türk Devrimi Hakkındaki Görüşleri. *Bugünün Bilgileriyle Kemal'in Türkiye'si – La Turquie Kamâliste*. Yayına Hazırlayan: Nilgün Uysal ve Serra Tüzün. İstanbul: Boyut Yayıncılık.

Üçok, Coşkun, Mumcu, Ahmet ve Bozkurt, Gülnihal (2007). *Türk Hukuk Tarihi*. 12. Baskı. Ankara: Turhan Kitabevi.

Üçüncü Milli Eğitim Şurası 2-10 Aralık 1946: Çalışma Programı-Komisyon Raporları, Konuşmalar (1947). TC Milli Eğitim Bakanlığı.

Ülken, Hilmi Ziya (2001). *Ahlâk*. İkinci Baskı. İstanbul: Ülken Yayınları.

Ülken, Hilmi Ziya (2005). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları.

Üstel, Füsun (2005). *"Makbul Vatandaş"ın Peşinde: II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Vincent, Gilbert (2011). Din ve Ahlâk, Devlet ve Bilim: Laikliğin Kaynakları. *Tartışılan Laiklik: Fransa ve Türkiye'de İlkeler ve Algılamalar* (ss. 23-40). Der. Samim Akgönül. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Wagner, Peter (1996). *Modernliğin Sosyolojisi: Özgürlük ve Cezalandırma*. Çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Wallerstein, Immanuel (1998). *Liberalizmden Sonra*. Çev. Erol Öz. İstanbul: Metis Yayınları.

Wallerstein, Immanuel (2011). *The Modern World-System IV: Centrist Liberalism Triumphant, 1789-1914*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Weber, Eugen (1976). *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914*. Stanford: Stanford University Press.

Yücel, Hasan-Âli (1954). *Felsefe Dersleri – Metafizik, Ahlâk, Estetik*. İstanbul: Maarif Basımevi.

Yücel, Hasan-Âli (1962). *İyi Vatandaş İyi İnsan*. 2. Baskı. Ankara: Şark Matbaası.

Zeldin, Theodore (1970). The Conflict of Moralities: Confession, Sin and Pleasure in the Nineteenth Century". *Conflicts in French Society: Anticlericalism, Education and Morals in the 19th Century*. Editör Theodore Zeldin. London: Allen & Unwin.

Zeldin, Theodore (Der.) (1970). *Conflicts in French Society: Anticlericalism, Education and Morals in the 19th Century*. London: Allen & Unwin.

1943 İkinci Millî Eğitim Şûrasınca Kabul Edilen Ahlâk Prensipleri (1947). Yeşilay Yayınlarından No. 5. İstanbul: Kader Basımevi.

C. MAKALELER

Adak, Sevgi (2010). Kemalist laikliğin oluşum sürecinde ramazanlar (1923-1938). *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*. 11(251): 47-88.

Ardıç, Nurullah (2008). Türk Sekülerleşmesi İncelemelerinde Paradigma Değişimine Doğru. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 6(11): 61-92.

Arslan, Ahmet (1994). İslam, Laiklik ve Çağdaşlaşma. *Türkiye Günlüğü*. 29: 121-134.

Aslan, Erdal (2011). 1924 İlk Mektepler Müfredat Programı. *İlköğretim Online*. 10(2): 717-734.

Baubérot, Jean (2008). Cultural Transfer and National Identity in French Laicity. *Diogenes*. 218: 17-25.

Bergen, Barry H. (1990). Secularizing the Schools in France, 1870-1900: Controversy, Continuity, & Consensus. *Working Papers Series*. Minda de Gunzburg Center for European Studies, Harvard University.

Berger, P. ve Luckmann, T. (1963). Sociology of Religion and Sociology of Knowledge. *Sociology and Social Research*. 47(4).

Bulaç, Ali (1994). İslâm ve Modern Zamanlarda Din-Devlet İlişkisi. *Cogito* (Laiklik Sayısı). 1: 67-87.

Chadwick, Kay (1997). Education in secular France: (re)defining laïcité. *Modern & Contemporary France*. 5(1): 47-59.

Chaves, Mark (1994). Secularization as Declining Religious Authority. *Social Forces*. 72(3): 749-774.

Cizre Sakallıoğlu, Ümit (1996). Parameters and Strategies of Islam-State Interaction in Republican Turkey. *International Journal of Middle East Studies*. 28: 231-251.

Çapku, Ahmet (2011). Cemil Sena'da Yeni Ahlâk Arayışı. *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 25: 173-188.

Çitak, Zana (2006). Fransa'da Laiklik ve Milliyetçilik: 1905 Kilise-Devlet Ayrılığı Yasası. *Doğu Batı*. 38: 145-160.

Dobbelaere, Karel (1987). Some Trends in European Sociology of Religion: The Secularization Debate. *Sociological Analysis*. 48(2): 107-137.

Espagne, Michel (1994). Sur les limites du comparatisme en histoire culturelle. *Genèses*. 17(1): 112-121.

Goldstein, Doris S. (1968). 'Official Philosophies' in Modern France: The Example of Victor Cousin. *Journal of Social History*. 1(3): 259-279.

Güngen, Ali Rıza ve Erten, Şafak (2005). Approaches of Şerif Mardin and Metin Heper on State and Civil Society in Turkey. *Journal of Historical Studies*. 3: 1-14.

Gürses, Fatma (2010). Kemalizm'in Model Ders Kitabı: Vatandaş İçin Medeni Bilgiler. *Gazi Akademik Bakış*. 4(7): 233-49.

Haupt, Heinz-Gerhard (2007). Comparative History – a Contested Method. *Building on the Past Online Papers No. 2* (İlk yayımlanma: *Historisk Tidskrift,* 127(4): 697-716). http://virgo.unive.it/eurodoct/documenti/Haupt_ Comparative_history.pdf, (15.04.2011).

Heper, Metin (1981). Islam, Polity and Society in Turkey: A Middle Eastern Perspective. *Middle East Journal*. 35(3): 345-63.

Horvath, Sandra Ann (1975). Victor Duruy and the Controversy over Secondary Education for *Girls. French Historical Studies.* 9(1): ss. 83-104.

İnalcık, Halil (1968-70). Islam in the Ottoman Empire. *Cultura Turcica.* V-VII: 19-29.

İnalcık, Halil (1969). Capital Formation in the Ottoman Empire. *The Journal of Economic History*. 29(1): 97-140.

İnalcık, Halil (1998). Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet. *İslâmiyât.* 1(4): 135-42.

İrem, Nazım (2002). Turkish Conservative Modernism: Birth of a Nationalist Quest for Cultural Renewal. *International Journal of Middle East Studies.* 34: 87-112.

İrem, Nazım (2004). Undercurrents of European Modernity and the Foundations of Modern Turkish Conservatism: Bergsonism in Retrospect. *Middle Eastern Studies*. 40(4): 79-113.

İrem, Nazım (2011). Bergson and Politics: Ottoman-Turkish Encounters with Innovation. *The European Legacy*. 16(7): 873-882.

Kaiser, Wolfram (2005). Transnational Mobilization and Cultural Representation: Political Transfer in an Age of Proto-Globalization, Democratization and Nationalism 1848-1914. *European Review of History.* 12(2): 403-424.

Keddie, Nikki R. (1997). Secularism and the State: Towards Clarity and Global Comparison. *New Left Review*. 226: 21-40.

Kennedy, Ellen (1980). Bergson's Philosophy and French Political Doctrines: Sorel, Maurras, Péguy and de Gaulle. *Government and Opposition.* 15(1): 75-91.

Kılıçbay, Mehmet Ali (1994). Laiklik ya da Bu Dünyayı Yaşayabilmek. *Cogito* (Laiklik Sayısı). 1: 15-21.

McMichael, Philip (1990). Incorporating Comparison within a World-Historical Perspective: An Alternative Comparative Method. *American Sociological Review.* 55: 385-397.

Mert, Nuray (1994b). Laiklik Tartışması ve Siyasal İslâm. *Cogito* (Laiklik Sayısı). 1: 89-101.

Metraux, Eva (1941). Trends in French Thought during the Third Republic. *Science & Society*. 5(3): 207-221.

Pinto, Louis (2004). Le débat sure les sources de la morale et de la religion. *Actes de la recherche en sciences sociales*. 2004/3(153): 41-47.

Riley, Alexander Tristan (2002). Durkheim Contra Bergson? The Hidden Roots of Postmodern Theory and the Postmodern 'Return' of the Sacred. *Sociological Perspectives*. 45(3): 243-265.

Rummel, Leo L. (1948). The Anticlerical Program as a Disruptive Factor in the Solidarity of the Late French Republics. *The Catholic Historical Review*. 34(1): 1-19.

Skocpol, Theda (1977). Wallerstein's World Capitalist System: A Theoretical and Historical Critique. *American Journal of Sociology*. 82(5).

Steele, Tom (2002). The Role of Scientific Positivism in European Popular Educational Movements: The Case of France. *International Journal of Lifelong Education*. 21(5): 399-413.

Stock, Phyllis H. (1974). Essay Review V: Conflicts in French Society. *History of Education Quarterly*. Spring: 143-46.

Swatos, Jr., William H. ve Christiano, Kevin J. (1999). Secularization Theory: The Course of a Concept. *Sociology of Religion*. 60(3): 209-228.

Tomich, Dale (1994). Small Islands and Huge Comparisons. *Social Science History*. 18(3): 339-358.

Toprak, Zafer (2002). Radikal Sosyalist 'Enternasyonal' ve Cumhuriyet Halk Fırkası 1927 Kongresi. *Toplumsal Tarih*. 106: 42-49.

Uyar, Hakkı (2002). Tek Parti İktidarının Toplumsal Kökenleri. *Toplumsal Tarih.* 106: 54-57.

Velde, Henk te (2005). Political Transfer: An Introduction. *European Review of History*. 12(2): 205-221.

Vincent, Julien (2004). The Sociologist and the Republic: Pierre Bourdieu and the Virtues of Social History. *History Workshop Journal*. 58: 129-148.

Werner, Michael ve Zimmermann, Bénédicte (2006). Beyond Comparison: Histoire Croisée and the Challenge of Reflexivity. *History and Theory*. 45(1): 30-50.

Wileman, Donald G. (1994). Not the Radical Republic: Liberal Ideology and Central Blandishment in France, 1901-1914. *The Historical Journal*. 37(3): 593-614.

Yamane, David (1997). Secularization on Trial: In Defense of a Neosecularization Paradigm. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 36(1): 109-122.

Ziyade, Halid (2003). Osmanlı Devleti'nin Laikleşmesinde Bürokratların Rolü. Çev. Eyüp Baş. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. XL/V(2): 301-323.

D.TEZLER

Date-Tedo, Kiyonobu (2008). *L'histoire religieuse au miroir de la morale laïque au XIXe siècle en France*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Lille: Université Charles-de-Gaulle – Lille 3.

Tütüncü, Fatma (2007). *The National Pedagogy of the Early Republican Era in Turkey*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara: ODTÜ.

E. İNTERNET KAYNAKLARI

Anayasa Mahkemesi Kararlar Dergisi (1987). Sayı 22. http://www.anayasa.gov.tr/files/pdf/kararlar_dergisi/kd_22.pdf, (15.08.2013).

Kur'an-ı Kerim. Tevbe Suresi, 19. Ayet. Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim Portalı. http://kuran.diyanet.gov.tr/Kuran.aspx#9:19, (03.07.2013).

Law Separating Church and State (1905). http://www.concordatwatch.eu/showkb.php?org_id=867&kb_header_id=849&kb_id=1525, (15.05.2013).

Türk Ceza Kanunu. Kabul Tarihi: 1 Mart 1926, Yürürlük Tarihi: 1 Temmuz 1926. http://www.hukukimevzuat.com/?x=kanun&id=1207, (10.12.2012). Orijinal metin için bkz. http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/320.pdf.

Zafer Toprak: Atatürk Fransa'nın 3. Cumhuriyeti'ni kurdu (10.11.2008). *Taraf*. Röportaj: Neşe Düzel. http://www.taraf.com.tr/nese-duzel/makale-zafer-toprak-ataturk-fransanin-3-cumhuriyetini.htm, (15.08.2013).